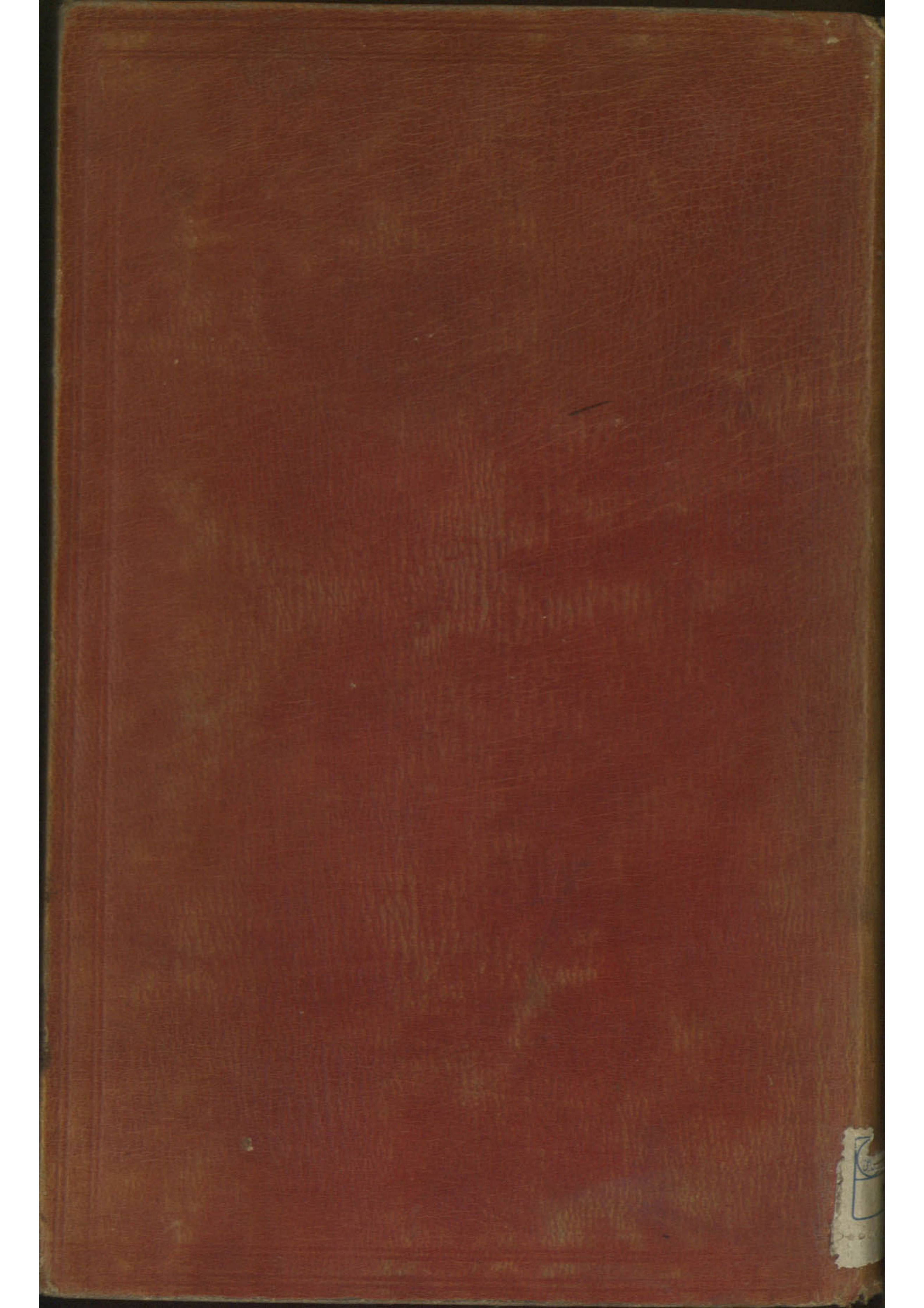
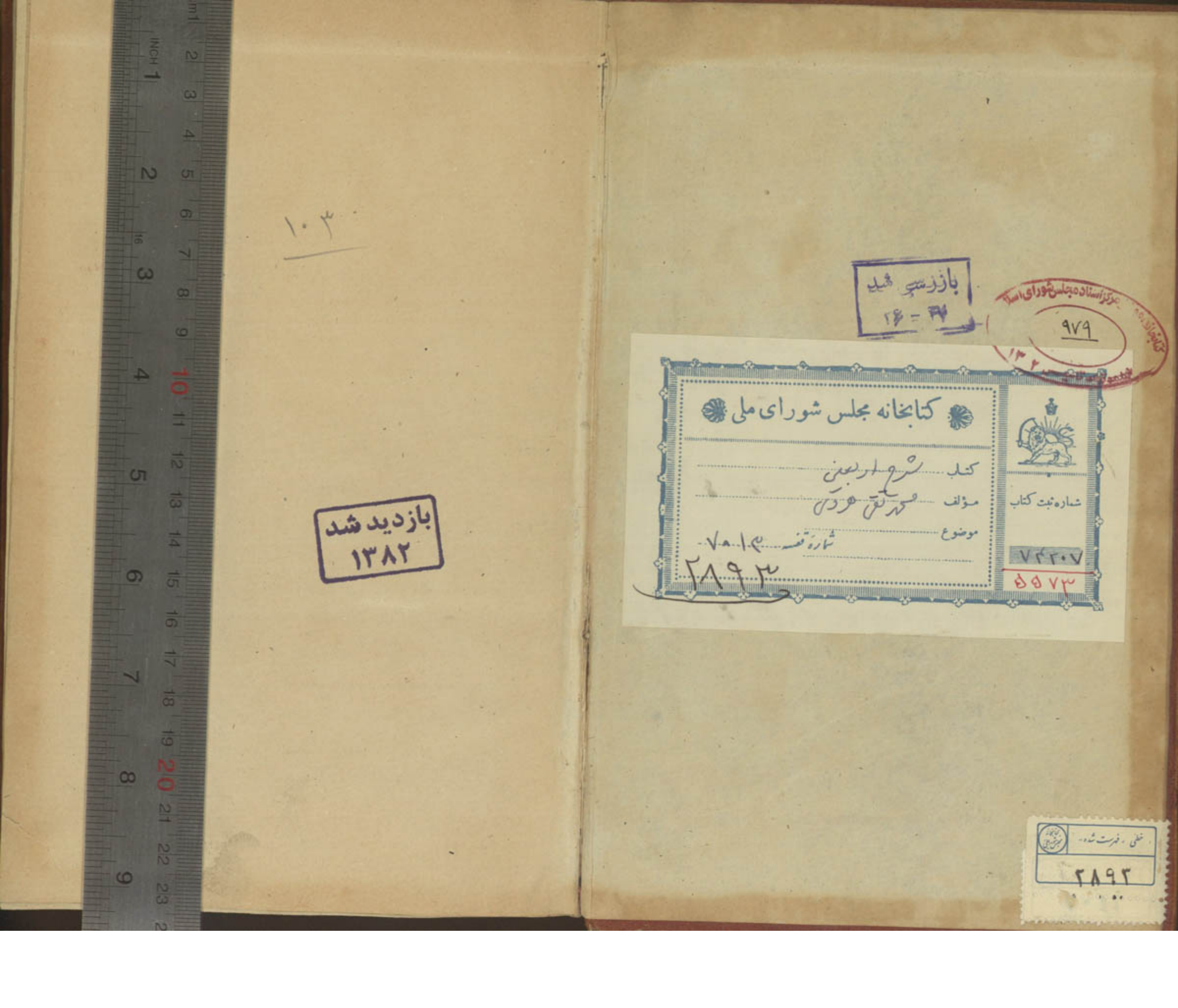
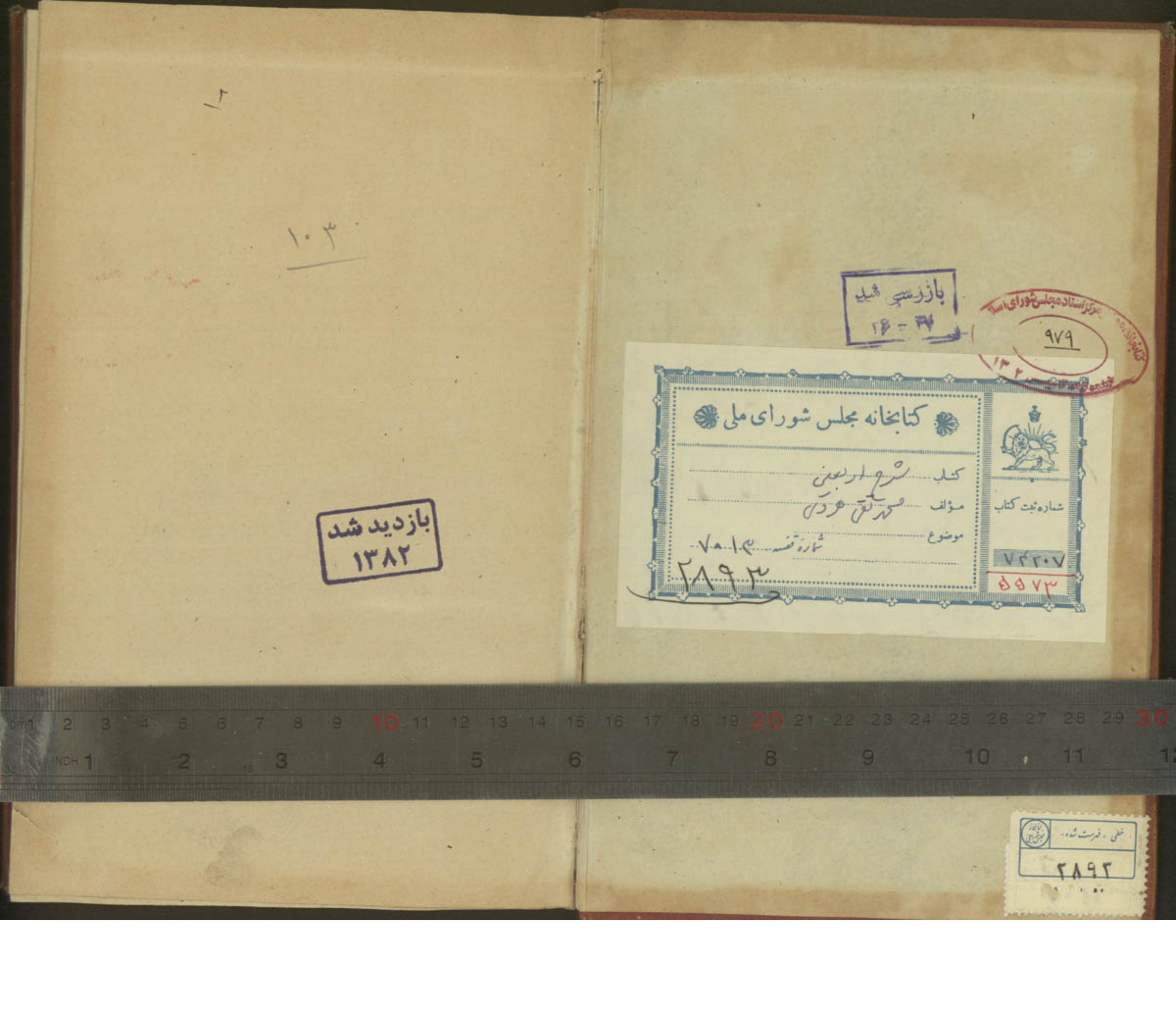
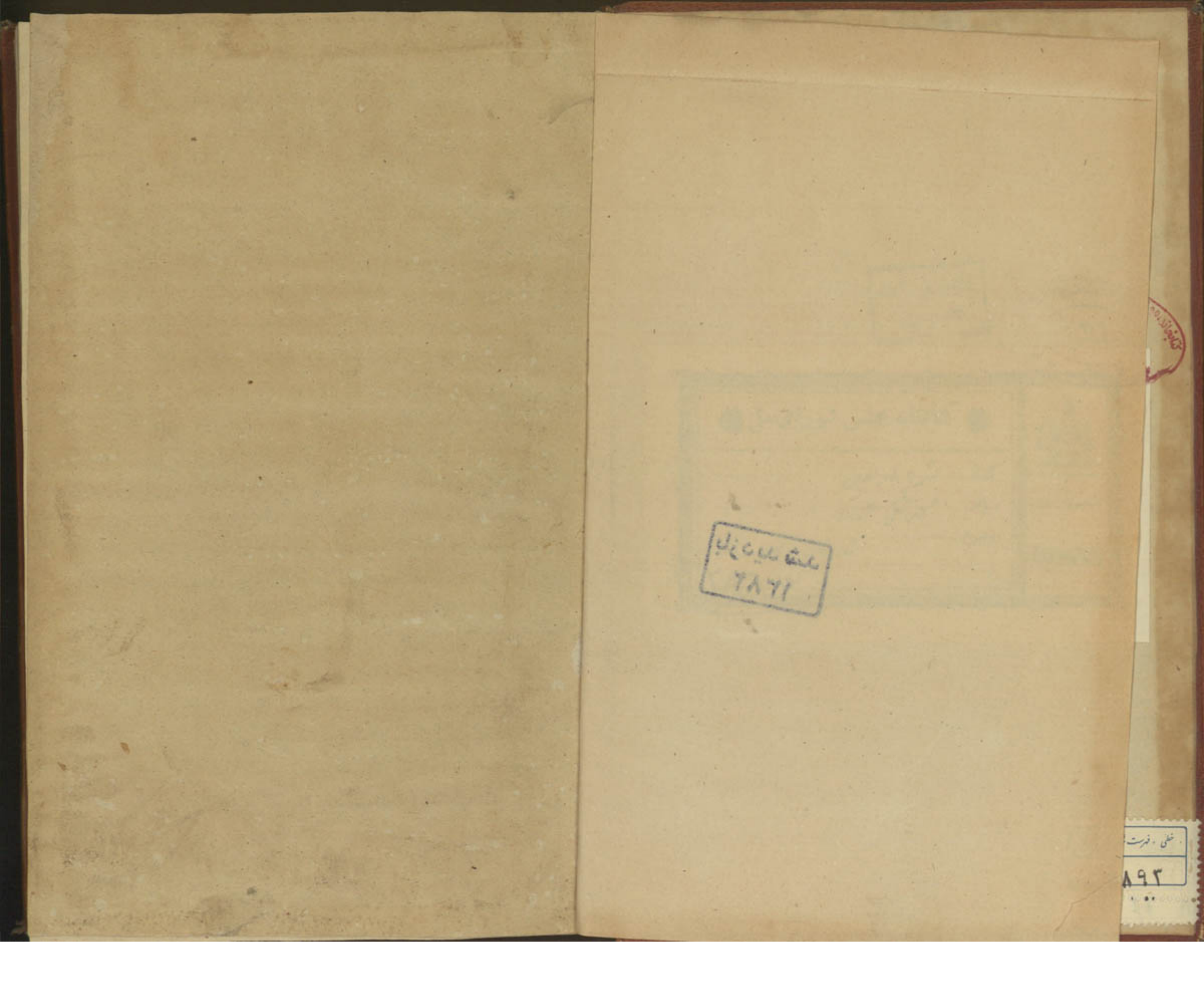




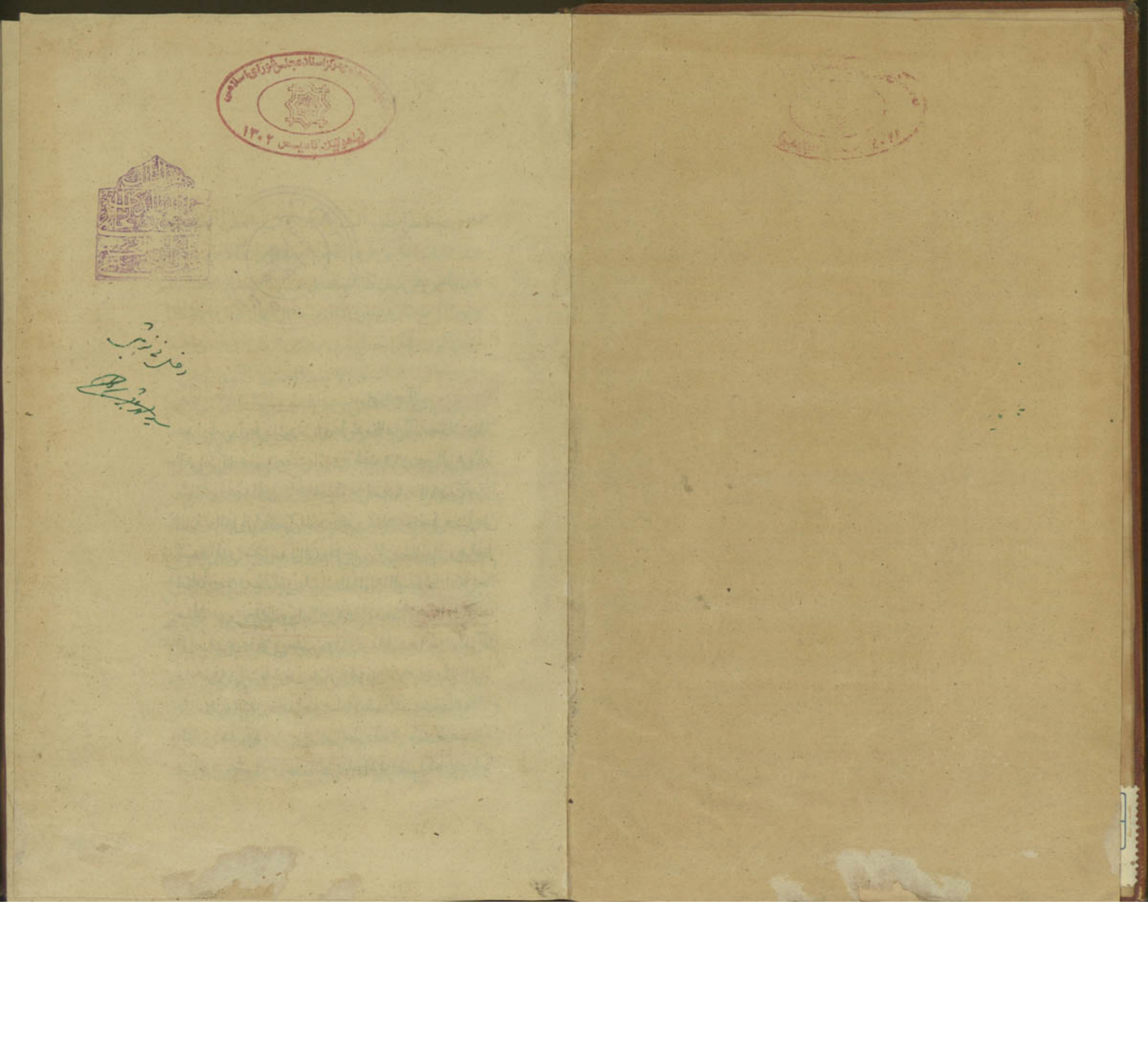
۱۰۳
بازدید شد
۱۳۸۲
بازرسی شد
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح اربعین
مؤلف محمد تقی مجلسی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۷۴۲۰۷
۵۵۷۳
۲۸۹۳
۹۷۹
۲۸۹۳



۱۰۳
بازدید شد
۱۳۸۲
بازرسی شد
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح اربعین
مؤلف
موضوع
شمارهٔ ثبت کتاب
۷۴۲۰۷
۲۸۹۳
۹۷۹
۲۸۹۲



۶۸۶۱



مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲



هو المستعان بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التكلان

نحمدك يا من دل على ذاته بذاته وتجلى في مظاهر اسمائه وصفاته ونشكرك
يا من انفذ آثار صنعه في مصنوعاته وخمر طينتهم في الاربعين التي هي تمام
ميقاته ونشهد انك انت الله المتفضل على العباد بارسال الانبياء وانزال
آياته والمكمل لهم بالاوصياء المؤيدين بحججه وبيناته ونصلي ونسلم على
سيدهم الذي استخلصه في القدم على جميع برياته وخاتمهم الذي هو اعظم
اركان توحيده ومقاماته وعلاماته والدال الموازين القسط لحسنات كل احد و
سيئاته الذين بهم النجاة يوم المعاد من شدائده وعقباته وبعد فيقول المفتقر
الى الله القوي محمد تقي بن حسنعلي الهروي لما كانت جملة من العقائد الدينية
والاصول الايمانية مما يتوقف عليها قبول الاعمال ولا يحصل بدونها النجاة
من العذاب والنكال وجملة اخرى منها مما لا تصعد النفس بدونها الى مدارج
الكمال ولا يحصل لها القرب من ساحة العظمة والجلال وكنت قد صرفت شطرا
من العمر في تحصيلها واجلت النظر في اجمالها وتفصيلها كان كثيرا ما يختلج

ان

ان احرر فيها مختصرا ينطق به السنة والكتاب وتشهد به العقول المستنيرة من
اولي الالباب ويحثني على ذلك ايضا جمع من الاخوان والاصحاب الا انه
كان يمنعني عن ذلك قلة البضاعة بل فقدانها ونقصان الاستطاعة
بل حرمانها مع ما بي من تفرق البال واختلال الحال وكثرة الاشغال
وضيق المجال ولم يكن يتيسر لي صرف برهة من الزمان في خصوص هذا
الشأن ولكن لما كان الميسور لا يسقط بالمعسور والمقدور لا يترك بغير
المقدور عزمت ان اختلس من بين الازمنة فرصا والتمس من بين الغرائم
رخصا ولما كان تصدير العنوان باحاديث اهل البيان عليهم سلام الله
الملك المنان احسن واولى مع ما ورد من الحث على حفظ اربعين منها رأيت
ان التقط من درر اخبارهم المتعلقة باثبات الصانع وصفاته وافعاله و
النبوة والامامة والمعاد اربعين حديثا واذيل كلا منها ببيان مختصر طابق
كتاب الله وسنة الرسول ويوافق ما حققه اهل المعقول والمنقول من علمائنا
الفحول واشير الى بعض ما وقع لبعض من الغفلة والذهول وها انا اشرع
في نظم ما اردته من نثر الدرر سالكا فيه حسب ما قدر الله وتيسر مقتصدا
فيه بين الايجاز والاطناب سائلا منه تعالى الهام الحق والصواب والتوفيق
لما ينفع في المبدأ والمآب وراجيا ممن هو من اهل المعرفة والدراية بعد ان
ينظر فيه بعين الانصاف والعناية ان يصلح بقلم العفو والاحسان ما يرى
فيه من خطاء او نسيان ومن الله الاستعانة وعليه التكلان الحديث الاول
في اثبات الصانع تعالى في الكافي عن ابي جعفر ع قال كفى لاولي الالباب

بخلق الرب المسخر وملك الرب القاهر وجلال الرب الظاهر ونور الرب الباهر
وبرهان الرب الصادق وما انطق به السن العباد وما ارسل به الرسل و
ما انزل على العباد دليلا على الرب ببيان المسخر بفتح الخاء او كسرها
صفة للمضاف او المضاف اليه وكذا الصفات التي في ساير الفقرات فان
المخلوقات ايضا بعضها مسخر لبعض قاهر عليه كما هو مقتضى ثبوت السلسلة الطولية
وترتب العلية والمعلولية ثم انه عليه السلم ذكر في مقام الاستدلال على وجود الرب
تعالى امورا احدها خلق الرب المسخر وبيان ذلك ان الخلق بجميع مراتبهم و
احوالهم مسخرون اي مذللون مقهورون مفتقرون لا يملكون لانفسهم نفعا
ولا ضرا فيدل كل منهم على وجود مسخر له قاهر عليه سادا لفقره وليس هو الا
الغني المطلق والقديم الحق فكل الذرات من الافاق والانفس دليل على وجوده
تعالى وقد وقع الاستدلال بذلك كثيرا في الكتاب والسنة كقوله تعالى ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لايات لقوم يعقلون وقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف
خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض
كيف سطحت وكقول الصادق عليه السلم للديصاني حيث قال دلني على معبودي
فاخذ بيضة من يد غلام فقال يا ديصاني هذا حصن مكنون له جلد
غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبية مايعة وفضة

دابه

وفضة ذائبة فلا الذهبية المايعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة
تختلط بالذهبية المايعة هي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها
ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها لا يدرى للذكر خلقت ام للانثى تنفلق
عن مثل الوان الطواويس اترى لها مدبرا فاطرق مليا ثم قال اشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وانك امام وحجة من الله
على خلقه وانا تائب مما كنت فيه وقوله عليه السلم لابن ابي العوجاء حيث قال لم احتجب
عن الخلق وارسل اليهم الرسل ولو باشرهم بنفسه كان اقرب الى الايمان به
ويلك وكيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوءك ولم تكن وكبرك
بعد صغرك وقوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك وسقمك بعد صحتك
وصحتك بعد سقمك الحديث وكقول الرضا عليه السلم اني لما نظرت الى جسدي
ولا يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه
وجر المنفعة اليه علمت ان لهذا البنيان بانيا وقوله عليه السلم لمن سئل عن حدوث
العالم انك لم تكن ثم كنت وقد علمت انك ما كونت نفسك ولا كونك من هو مثلك
الى غير ذلك من الايات والاخبار الكثيرة واكثرها اشتمالا على ذلك رسالة
الاهليلجة وتوحيد المفضل من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى هنالك
وثانيها ملك الرب القاهر وهذه الفقرة مع الثلث التي بعدها اما متحدة
مع الاولى معنى والتغاير بالاعتبار فان كل ذرة من الموجودات كما انه مخلوق
له تعالى كذلك مملوك له ومظهر لجلاله وعظمته لما فيه من لطائف اثار قدرته
وحكمته ونور يكشف عن قيوميته وحجة تفصح عن حقيته واما متغايرة اما بعضها

اوكلا فالاول كان نخص الثالثة بالامور الغائبة الجليلة والرابعة بالامور النوعية
ونجعل الباقية عامة او خاصة بعينها ماذكر وذلك ان نخص الاولى بما في سورة
لقمن حيث قال تعالى خلق السموات بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي
ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة وانزلنا من السماء ماء فانبتنا فيها
من كل زوج كريم هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه الاية
كان نخص الاولى بما يعني عالم الملك والشهادة كالاجسام والاعراض والثانية
بما يعد منه من عالم الطبيعة والثالثة بالملكوت عالم النفوس والرابعة بالجبروت
عالم العقول والخامسة باللاهوت عالم الاسماء والمناسبة على الترتيب التي
ذكرناه غير خفية وذلك خلاف هذا الترتيب لمناسبات يدركها الفطن اللبيب
فان لكل شيء وجها من المناسبة مع كل شيء وقوله وما انطق به على السن
العباد يعني ان جميع العباد ينطق السنتهم عند ترك العناد والرجوع الى الفطرة
بوجود المدبر للعالم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس
والقمر ليقولن الله فانى يؤفكون وكنا عند الحاجة والاضطرار يدعونه و
يتوجهون اليه واذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين اليه ثم اذا اذاقهم منه
رحمة اذا فريق منهم بربهم يشركون واتفاق السنة الكل على وجود صانع مدبر
للعالم كاشف للضر والالم بحيث لا يسعهم انكاره يكفي دليلا عليه تعالى ولو اريد
ينطق الالسن دلالة احوال الموجودات من جهة افتقارهم ومقهوريتهم عليه تعالى
كان راجعا الى الفقرات السابقة وقوله وما ارسل به الرسل يعني ان ما ارسلوا
به من دعوتهم الخلق الى الله الواحد القهار والى الاقرار بانهم مرسلون منه اليهم

لبيان

لبيان ما يصلحهم ويفسدهم من العقائد والاخلاق والاعمال دليل على وجوده
تعالى فان هؤلاء الرسل على كثرتهم اذا اتفقوا مع كمال عقلهم وامتيازهم عن
ساير الناس على امر وان لم يكن من المحسوسات حكم العقل بانهم لم يتواطؤوا على
الكذب ولم يخطؤوا الحق ولا سيما بعدما اجرى الله تعالى على ايديهم من البينات
الظاهرة والمعجزات الباهرة وان جعلت ما ارسل به الرسل عبارة عن دلالة
الموجودات بما فيها من لطايف الصنع على وجود رب صحيح للكل باعتبار ان كل
موجود رسول يخبر عنه تعالى رجع الى ما سبق وقوله عليه السلم وما انزل على العباد
اي من الكتب والصحف والعلوم والمعارف بل وساير النعم التي لا يحصيها الا
هو والبلايا التي لا يكشفها الا هو فان كل ذلك لمقهوريته ومسخريته يكفي
دليلا على وجود الرب القاهر والسلطان المسخر تقسيم رباني اقسام الدليل
ثلثة قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن وليس المراد بالثلثة الثلث الاول من الصناعات الخمس المنطقية وهي البرهان
والخطابة والجدل والشعر والمغالطة كما قال جماعة بل المراد بالاول هو الدليل
الشهودي الذي يوجب معرفة الشيء كما هو عليه بالضرورة والبداهة لانه نوع
من المعاينة وهو انما يدرك بنظر الفؤاد الذي هو اعلى مشاعر الانسان المعبر
عنه بالوجود وبنور الله وبالنور المشرق من صبح الازل وبالثاني هو التذكير
امرين ملزومين لحكمين على وجه ينتج القطع بما هو طريق السلامة والنجاة كقوله
تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون ان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا
يصبكم بعض الذي يعدكم وكقول الرضا لرجل من الزنادقة في الحديث

الذي مر عنه ع اولا اذا بان كان القول قولكم وليس هو كما تقولون السنا واياكم
شرعا سواء لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا واقررنا فسكت الرجل ثم قال عليه السلم
وان كان القول قولنا وهو قولنا السنة قد هلكتم ونجونا ونظيره قول الصادق عليه السلم
في حديث ابن ابي العوجا المتقدم بعضه وبالثالث غيرها ذكر في الاولين من الادلة
الحقة المتداولة بين اهل العلوم فان اكثرها وان كانت من البراهين القطعية عندهم
لكنها لا توصل بنفسها الى مقام العيان والمشاهدة ولا الى مقام القطع بالنجاة والسلامة
وانما تفيد اثبات المطلوب والزام الخصم وقطع حجته كقولهم الوجود ان كان واجبا
فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل واكثر ادلة الالهيات الكتاب والسنة
ايضا من قبيل المجادلة وهما ما مر او لا من الايات والروايات فانهما استدلال بالايات
وهي لا تفيد الا الاثبات كما يشير اليه ما عن امير المؤمنين عليه السلم وجوده اثباته ودليله
اياته يعني ان اياته تعالى دليل على وجوده ووجوده عند عباده عن اثباته بمعنى ان جميع الخلايق
لا يجدون من وجوده الا اثباتهم وجوده في قلوبهم بان يعتقدوا ان لهم الها
موجودا وهذا الوجود الذي حصل لهم ليس هو وجود الحق لان وجود الحق ذاته وهو
ما حصل لهم ذاته نعم من نظر الى الاية بعد تجريدها عن الحدود والقيود ووصل الى
مقام حقيقتها التي هي صفة الرب واية معرفته فقد وصل الى مقام الشهود ونظر
بعين الله وامثل قول الامام ع اعرفوا الله بالله اي بصفته التي خلقها فيكم لتعرفوه
بها وهذه الصفة هي الذات الدالة عليه تعالى دلالة شهود وعيان قال عليه السلم يا من دل
على ذاته بذاته وقال ع بك عرفتك وهي النفس التي ورد فيها من عرف نفسه فقد
عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه واياك ان تتوهم من العيان والشهود ما يراه القائلون

بوحدة الوجود من شهود نفس ذاته تعالى فانه خلاف مذهب ائمة الهدى عليهم السلم
فان الذات لا يتحد بشيء ولا يقترن بشيء ولا يمكن ادراكه لاحد وانما غاية المعرفة هي
الوصول الى مقام الصفة والحكاية ومشاهدة ظهور الذات في الاية تتبيه عرفاني
قد تبين بما اشرنا وجه الجمع بين الاخبار المذكورة واندفاع ما يتوهم بينها من التنافي حيث
دل بعضها على ان معرفة الله انما تكون بالله وبعضها على ان معرفته تعالى تكون بمعرفة
النفس اذ المراد بالاول انه تعالى لا يعرف بصفات خلقه بل انما يعرف بالله اي بصفته التي
خلقها للتعريف والتعرف وهذه الصفة هي النفس المذكورة في الخبرين الاخيرين اي الحقيقة المجردة
عن كل الاعتبارات المكشوفة عنها جميع السبحات وبمعرفتها يعرف الله تعالى بل نهاية معرفة
الرب الممكنة للانام هي الوصول الى هذا المقام كما اشرنا اليه فانا الطريق الى الذات مسدود
والطلب مردود فانتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله وسيتضح هذا المرام في
بيان الحديث الاتي ان شاء الله وقد ظهر بما ذكرنا ايضا حقيقة معنى قولهم من عرف نفسه فقد عرف
ربه وقد ذكر في بيانه وجوه اخر لا باس بالاشارة اليها واحالة ما فيها من وجوه الرد والنقض
الى اذهان المتفطنين منها ان للنفس مناسبة ومضاهاة مع بارئها في الذات لانها
مجردة عن المكان وليست بجسم ولا بعرض ولا بقابل للاشارة الحسية وفي الصفات لان
الله تعالى خلقها حية عالمة قادرة سميعة بصيرة متكلمة اما في النشأة البدنية فبالالات
اما في النشأة الباطنة فبذاتها وفي الافعال فانها تتصرف في مملكة البدن المسخر لها وتدبر امره
متوحدة كتصرفه تعالى في العالم وتنزل افعالها من ملكوت الروح الى القلب ثم الى الخيال ثم الى
الاعضاء كما ان افعاله تعالى تنزل من الخزاين الغيبية الى عالم الشهادة وبالجملة تصرفها
في البدن يشبه تصرف الخالق في العالم الاكبر فلو لم يجمع الله تعالى في الانسان ما هو مثال

جملة العالم حتى كانه نسخة مختصرة من العالم وكانه رب في عالمه متصرف فيه لم يعد ان يعرف
ربه ومنها ان من عرف النفس بالنقص والعبودية والفناء عرف الرب بالبقاء والاستغناء ومنها ان من
عرفها علم انها امارة بالسوء فجاهدها وعبد ربه ومن عبده فقد عرفه حق المعرفة و
منها من التعليق بالمحال اى كما لا يمكن معرفة النفس حقيقة كما قال تعالى قل الروح من امر ربي فكذا
لا يمكن معرفة الرب **برهان وهدم** فقد استدل صدر المحققين على اثبات الواجب
تعالى في المشاعر والعرشية بما سماه برهانا مشرقيا وقاعدة الدينية وهو هذا الوجود اما
حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص
او حد او نهاية او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم يكن
حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا
الملزوم اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص
مشوب بعدم او قصور وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف و
لو اخذت نفسها مجردة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلا عن ان تكون موجودة لان
ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وذلك الوجود ان كان غير حقيقة
الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية اخرى [illegible] وكل خصوصية غير
الوجود فهو عدم او عدمي وكل مركب متاخر عن البسيط مفتقر اليه والعدم لا دخل
له في موجودية الشيء ومحصليه وان دخل في حده ومفهومه وثبوت كل مفهوم لشيء
وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ذلك
الشيء والكلام عائد اليه فيتسلسل او ينتهي الى وجود بحت لا يشوبه شيء انتهى ولا يخفى
ان هذا البرهان منهدم الاساس والبنيان لان قوله وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود

موجودة لا بنفسها اما ان يكون مراده بالوجود الذي يكون الماهية به موجودة حقيقة الوجود
الذي هو الواجب تعالى كما هو الظاهر منه او غيرها من الوجود المشوب او الاعم فان اراد
الثاني لم يلزم منه المدعى وهو ثبوت حقيقة الوجود كما هو ظ وان اراد الاول فلا يخ
اما ان يريد بقيام الماهية بذلك الوجود الذي هو الواجب تعالى ان ذلك الوجود موجد
للماهية وجاعل لها او ح فالدليل مسلم ولا حاجة فيه الى ما ذكره من التطويل بل يحتاج لتمامه
الى الدليل المعروف المبني على بطلان الدور والتسلسل او [illegible] الدليل في ان الماهيات
الممكنة لا بد لها من موجد فان كان موجدها هو الواجب تعالى ثبت المطلوب والا وجب
الانتهاء اليه لبطلان الدور والتسلسل واما ان يريد به ان الماهية بانضمام ذلك الوجود يكون
شيئا متحققا في الخارج اذ كل ممكن زوج تركيبي ولا يتحقق لديه دون الجزئين اللذين هما
الوجود والماهية ويرد عليه ح ان الوجود المقترن بالماهية لا يكون حقيقة الوجود بل يكون
وجودا مشوبا فلم يتحقق ما اراد اثباته من الوجود الصرف الا ان يقول هذا الوجود قبل
كان صرفا فردا انه لم يبق على الصرافة فخرج عن الوجوب وهذا اعتراف بانه لا واجب الان
نظرا الا ان الواجب هو الذي يكون صرف حقيقة الوجود ولم يكن مشوبا بشيء اصلا مع
انه يلزم ح ان يكون الوجود الصرف الذي كان هو الواجب تعالى جزء من كل شيء لان
كل شيء مركب منه ومن ماهية وهذا ما ينادي بفساده الايات والاخبار النافية للمماثلة
والمشابهة والتجزية والاقتران والتغير بل ضرورة الشرع فانه يحكم بخلافه والعقل كذلك حاكم
ببطلانه لاستلزامه التركيب والحاجة واحاطة الممكن بذاته تعالى لان ذاته تعالى جزء ذاته
فاذا عرف ذاته عرف ذات الواجب تعالى بكنهه وكذا يستلزم بطلان الثواب والعقاب الى
غير ذلك من المفاسد الكثيرة ومثله في الفساد لو قال ان حصة من ذلك الوجود بقي على

صرافة وحصة اخرى اقترنت بالمهيات وبما ذكرناه ظهر فساد قوله وذلك الوجود ان
كان الى اخر الذي اشار به ظاهرا الى قوله او وجود مشوب بعدم او نقص وذلك
لان مراده بهذا الشق ايضا ان الوجود المشوب اما نفس حقيقة الوجود الذي هو الواجب
تعالى او منته اليه بمعنى ان تركيبه ينتهي اليه ويرد عليه جميع ما مر مع ما في بيانه هذا من
التطويل الذي لو لم يكن اجنبيا عن هذا المقام لم يكن حاجة اليه اصلا اذ كان يكفيه
ان يقول ان كان ذلك الوجود الخاص عين حقيقة الوجود يثبت المدعى وان كان غيرها
بان كان مركبا من الوجود وخصوصية اخرى ننقل الكلام الى ذلك الوجود ليلزم
الدور او التسلسل او ينتهي الى حقيقة الوجود الذي لا تركيب فيه اصلا وبالجملة فكلامه
هذا المختل النظام فاسد المرام ولا استقامة له لفظا ولا معنى وما اوردناه بعض ما يرد
عليه وقد اورد عليه الشيخ الاجل الاوحد في شرحه الكتابين بوجوه كثيرة من اراد الاطلاع
فليرجع اليهما بنظر غير عليل والله الهادي الى سواء السبيل الحديث الثاني في [illegible]
تعالى في مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد
في العبودية وجد في الربوبية وما خفي عن الربوبية اصيب في العبودية قال الله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد اي موجود في غيبتك وحضرتك الحديث بيان المراد بالعبودية ذات العبد
فانها وان كانت جوهرة كما قال ع وذاتا متاصلة في نفسها وبالنسبة الى آثارها الا انها اثر
بالنسبة الى فعله تعالى ومعنى مصدري مشتق منه فان نسبتها كنسبة جميع الممكنات الى فعله
تعالى كنسبة الكتابة الى حركة يدك التي يعبر عنها بكتب فانه فعل منك اي حركة ايجادية
يشتق منه المصدر اي الكتابة اشتقاق الشعاع من النير وهذا المصدر مع قطع النظر

عن

عن تعينه بالحدود المتخصصة هو المفعول المطلق واذا لوحظ تشخصه وتعينه بالاعيان
او الثابتة مثلا يسمى مفعولا به كما انه باعتبار وجود الفعل اي اثره فيه وكونه محلا لظهوره
يكون مفعولا فيه وباعتبار ان ايجاد الفعل لاجل ايجاده يكون مفعولا له وللمصاحبة
للفعل اي لاثره ومثاله يكون مفعولا معه وكذا يكون فعلا وفاعلا ايضا باعتبار مظهريته
لهما وبهذا الاعتبار يكون كنهها الربوبية اذ لا مربوب اصلا وهو مقام الذات البحت
الغيبية التي ليس فيها كلام ولا اليها اشارة ولا عنها عبارة وثانيها الربوبية اذ لا مربوب
عينا وان كان المربوب فيها ذكرا وهو مقام الواحدية والعلم الامكاني والاسم الاعظم و
ثالثها الربوبية اذ مربوب ذكرا وعينا وهو مقام القيومية ورتبة الرحمانية ومقام
تعلق المشية بالمشاءات وهناك ربوبية اخرى هي وجه ومثال للربوبية الاخيرة بل لما
تقدمها ايضا وهذه هي الربوبية الملقاة في هوية المربوب وهي التي تكون كنه العبودية
بيان ذلك انه تعالى انما خلق الخلق لمعرفته ولما لم يمكن معرفته تعالى بذاته اذ الوجوب لا ينزل
الى الامكان والامكان لا يصعد الى الوجوب وجب ان يعرفهم نفسه ويصف لهم ذاته
ليعرفوه بتلك الصفة ولما كان الوصف قسمين مقاليا وحاليا وكان الجمع بينهما اكمل في
مقام البيان وصف تعالى نفسه لهم بكلا القسمين اما المقالي فيما بينه على لسان اوليائه
واما الحالي فبان جعل حقائقهم آيات معرفته وصفات ربوبيته بحيث اذا وصلوا اليها
عرفوا ربهم بها وهو قوله ع يا من دل على ذاته بذاته وقوله ع بك عرفتك وهذه الصفة
المخلوقة في الشيء لكونها حجية ظهور الرب والدالة عليه يكون اعلى من الشيء نفسه و
بالمثال له ولذا تكون الربوبية التي هي عبارة عن هذه الصفة بالمثال وكنها للعبودية
كما ان الذات الظاهرة بهذا الظهور يكون اعلى منه وبالمثال له ولا سيما اذا غيبته بحيث

لم يوجد الا الذات من غير التفات الى الصفة والظهور اصلا وهذا غاية ما يمكن من
المعرفة وان شئت ايضاح ذلك فتامل في صورة زيد في المرآة فانها صفة لزيد ومثال
له حدث بفعله ولا طريق لنا الى معرفة زيد عند عدم المواجهة الا بتلك الصورة الا
انك عند طلب معرفته قد تلاحظ الصورة بانها آية ودليل لمعرفته وصفة استدلال
عليه وقد تلاحظ زيدا نفسه فيها مع قطع النظر عنها ففي النظر الاول تحكم على الصورة
من حيث اضمحلالها وفنائها وحكايتها وفي الثاني تحكم على زيد الخارجي وان كنت
لم تره الا في الصورة ولا ينطبق حكمك الا على زيد الظاهر فيها ثم لما كانت هذه الربوبية
صفة للرب تعالى وآية له والصفة ليست الا محض الحكاية والدلالة ومجرد الفقر والحاجة
وجب ان يفقد فيها الاستقلال والغناء والا لم يكن صفة وآية وهذا الذي فقد
فيها يجب ان يوجد في الربوبية الاصلية المنظور اليها بهذه الربوبية المرآتية كما قال ع
فما فقد في العبودية وجد في الربوبية الاصلية وهي الاولى او ما بعدها وبالجملة
فان كلا منها اصل ومستقل بالنسبة الى الرابعة التي تكون نفس العبودية وان كان كل
منها فرعا بالنسبة الى سابقته فان استقامة الالف مثلا شعاع من استقامة الحركة
الخاصة التي هي رأس من الحركة الكلية التي اوجدها الفاعل بنفسها فهذه الربوبية
المرآتية شبح لا روح له اذ قوامه وتحققه بتلك الربوبية الاصلية والى الاشارة فيما
روى عن مولانا الحسين ع لما سئله حبيب ابن مظاهر اي شيء كنتم قبل خلق السموات
والارض قال عليه السلام كنا اشباح نور ندور حول العرش قال وما الشبح قال عليه السلام
ظل النور وفي رواية اخرى ابدان نورية لا ارواح لها وقوله ع وما خفي في الربوبية
اي الصفات الالهية المخفية في الربوبية الاصلية كالوحدة والقيومية والرحمانية

وغيرها كلما اصيب من الاصابة وهي الوصول اي وجد في العبودية التي هي
الربوبية المرآتية فكما انك كل ما تريد ان تراه من وجهك مثلا انما تراه في المرآة
فكذلك كلما تطلبه من معرفة الرب انما تجده بالنظر في مرآة حقيقتك وذاتك الا
انك حين نظرك الى ذاتك لابد ان تكون ذاهلا عن ذاتك امارة فدل هذا
الحديث الشريف على بطلان ما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود من كون حقيقة
العبد هو ذات الواجب تعالى كما ربما يتوهم من الفقرة الاولى وذلك لصراحة الفقرة الثانية
بتغاير العبودية والربوبية لاستحالة الفقدان والوجدان في شيء واحد وبعد التغاير
فالعبودية ان كانت عبارة عن جهات الحدود والعوارض كما هو زعمهم في الفرق
بين الواجب والممكن لم توافقه الفقرة الثالثة لصراحتها في كون العبودية آية ومظهرا و
الحدود حجب وموانع وحاجب الشيء لا يكون مظهره فينبغي ان يكون العبودية في هذه
الفقرة عبارة عن جهة الظهور والدلالة وهي تلك الربوبية الوصفية المرآتية المذكورة
في الفقرة الاولى كالقائم في القيام وكزيد في المرآة واما الربوبية في هذه الفقرة فهي
عبارة عن الربوبية الاصلية كما في الفقرة السابقة فالعبودية في الاولى كالقيام و
الربوبية فيها التي هي العبودية في الاخريين كالقائم والربوبية فيهما كزيد الذي يكون القائم
ظهوره وآيته واسماؤه فاحسن التدبر في المقام لئلا يختلط عليك المرام وتفطن ايضا بان
الفقرة الاولى اشارة الى ما قبل الاستثناء في دعاء شهر رجب ومقاماتك وعلاماتك
التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك
وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك والفقرة الثانية
الى ما بعده وبان الفقرات الثلث اشارة الى ما نسب اليه عليه السلام من ان الجمع بلا تفرقة

زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد فان الفقرة الاولى نفي عليه السلم
فيها التفرقة بلا جمع ولما كان ولكنها لما كانت توهم الجمع بلا تفرقة بناء على توهم الذات
من الربوبية فيها كما هو مقتضى القول بوحدة الوجود اثبت ع في الثانية التفرقة والبينونة
وابان في الثالثة ان البينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة والمراد ببينونة الصفة ان
يكون الاثر صفة واية للمؤثر لا ان يكون هو او شيء عين المؤثر ليكون جمعا زندقة ولا
ان يكون ذاتا مستقلة مستغنية عنه ليكون تفرقة وتعطيلا بل باعتبار ما فيه من
ظهور الذات وحكايته جمع وباعتبار تنزه الذات بنعتها عن التدنس به تفرقة ثم انه
استشهد على ان حقايق الخلق صفات وايات لمعرفته تعا لا انها غيره تعالى ولا انها
ذوات مستقلة بقوله عليه السلم قال الله تعا سنريهم اياتنا الاية وجميع الايات باعتبار
تعدد الافاق والانفس اولا وفي كل شيء ايات متعددة وهي المقامات والعلامات
التي لا تعطيل لها في كل مكان وهي اية توحيد الذات وهي مقام النقطة واية توحيد
الصفات وهي مقام الالف واية توحيد الافعال وهي مقام الحروف واية توحيد
العبادة وهي مقام الكلمة التامة واية معاني الصفات كالعلم والقدرة والبهاء
والجلال والجمال وغيرها فهي مقام دلالة الكلمة واراد تعا هذه الايات للخلق
بان خلقهم على هيكل توحيده وجعل فيهم ايات معرفته بحيث يكون كل ذرة منها مع جلته
وتركيبه يدل عليه تعا كما ان كلمة لا اله الا الله في التدوين تدل على توحيده ولما كانت
هذه الايات كمنا للخلق لا ظاهرهم اي سبحانه وتعالى بالتبين لاستغنائه ابدا فان
الوصول اليها يحتاج الى كشف السبحات وازالة الحجب والانيات والعروج عن ذروة كانت
الحدود والقيود الى مدارج الفنا والشهود وقوله عليه السلم في تفسير قوله تعا اولم يكف

الاية اي موجود في غيبتك وحضرتك يعني انه تعالى شاهد عليك ومحيط بك
في حال غيبتك اي غفلتك وذهولك عنه تعالى وفي حال حضورك وتوجهك
اليه نعم اولا وارد انه تعا محيط بما يغيب عنك مما هو اعلى من رتبة ذاتك وبما هو في
حضرتك من مراتب ذاتك واثارها تفصيل اجمالي قد ظهر لك مما بينا ان الربوبية
الظاهرة للمربوبين هي الايات والمقامات والعلامات والنفس والذات وهي
الفطرة التي فطر الناس عليها وهي الروح والكينونة في خطابه تعا لادم ع في الحديث المروي
عن ابي جعفر ع في الكافي روحك من روحي وطبيعتك خلاف كينونتي وقوله تعا فيه
بروحي نطقت وهي انا فيما عن الانجيل يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك
للفنا وباطنك انا وهي المثال في قول امير المؤمنين ع في شان الملا الاعلى فالقى في هويتها
مثاله فاظهر عنها افعاله وهي الحقيقة المسؤول عنها في حديث كميل المشهور حيث سئل ع
ما الحقيقة اذ المراد حقيقة معرفة الله تعالى لا حقيقة ذاته وهي الجلال والمعلوم والسر
والاحدية والصبح الطالع والنور في جوابه ع حيث قال عليه السلم ما لك والحقيقة قال اولست
بصاحب سرك قال عليه السلم بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني فبرشاده الى جواب موجز
وهو ان حقيقة رشح من مقام الانبياء الذي هو طفح منه عليه السلم قال او مثلك يخيب
سائلا قال ع كشف سبحات الجلال من غير اشارة الجلال العظمة وهي تلك الربوبية
والوصول اليها يكون بكشف سبحاتها اي بازالة جميع ما سوى نفس الحقيقة من المراتب
النازلة عنها وهي من العقل الى الاعراض ومن الامور المتعلقة بها من الكم والكيف
وساير الحدود والجهات عن موضع نظر البصيرة بان لا ينظر الى شيء منها اصلا
بل يكون النظر مقصورا على نفس الذات من غير اشارة والتفات الى هذا الكشف

ايضا فان الالتفات اليه ايضا من السبحات التي يجب ازالتها والسبحات جمع سبحة
وهي النور والجلال والنعمة وكل واحد من حدود الشيء ومتعلقاته نوره لانه
سبب لظهوره وجلاله لانه مظهر لعظمته ونعمة من الله تعالى عليه وعلى غيره واذا نظر
نظر اليه من حيث نفسه يكون حجابا ومانعا فيجب قطع النظر عنه والاستغراق في
مشاهدة الحقيقة نفسها اي الذات الظاهرة فيها ولذا ان محو الجلال اشارة الى
الامر والكلمة التامة والسبحات الى دلالتها التي هي مقام الفؤاد والحقيقة والمراد
بكشفها ازالة الحجب والحدود عنها وجمعها باعتبار مقاماتها الخمسة كما مر في الاثبات
وعليه فيكون السبحات اشارة الى الربوبية لا الجلال ثم استزاد كميل وقال زدني
بيانا قال محو الموهوم وصحو المعلوم قال زدني بيانا قال ثم هتك الستر لغلبة
السر قال زدني بيانا قال ثم جذب الاحدية لصفة التوحيد قال زدني بيانا قال
عليه السلام نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد اثاره قال زدني بيانا
قال ثم اطف السراج فقد طلع الصبح وهذه الفقرات مطابقة للاولى ومبينة لها
فان الموهوم عبارة عن السبحات التي يجب كشفها ومحوها فان حقيقة الشيء لتثبت
الا ظهوره به وانه محجبة من نفسه لتثبت الا امر موهوما وستر احاجبا فاذا محي هذا
الموهوم صحى وظهر المعلوم الذي هو الربوبية الظاهرة واذا هتك هذا الحجاب بغلبة
السر الذي هو تلك الربوبية او المراد ان هتك الحجاب يكون بعد غلبة السر فيكون
اللام على الاول للتعليل وعلى الثاني للحصول وصفة التوحيد ايضا عبارة عن سبحات
الجلال فان التوحيد والاحدية هي نفس الحقيقة التي هي الربوبية الظاهرة وصفة
التوحيد هي شؤون تلك الحقيقة وما يتعلق بها ومعنى جذب الاحدية لها هو

افنائها

افنائها اياها فان الحقيقة في الايجاد تفيض عنها اثارها حتى تدفعها من كتم الامكان
الى شهادة الاعيان وفي الاعدام تجذبها من شهادة الاعيان الى غيب الامكان
فالحقيقة عنها ظهرت وفيها فنيت حتى في الايجاد ايضا وفي الافناء جاذبة وهذا
معنى ما في الدعاء محقت الاثار بالاثار فان محو السبحات التي هي الاثار وجذبها
انما يكون بالاحدية التي هي من الاثار ايضا فانها اثر فعل الذات وصفة لا نفسها تعالى
عن ذلك وهذه الحقيقة المعبر عنها بالفؤاد هي النور المشرق من صبح الازل الى الاثر
الصادر عن المشية فان الصبح اول ظهور الشمس والمشية اول ظهور الحق تعالى الذي يعبر
عنه بشمس الازل وهذا النور صفة التوحيد يعني انه ليس في مكان ولا زمان و
لا جهة ولا قبل ولا بعد بل قبله عين بعده ولا تخلو منه جهة ولا يقع عليه وصف
وليس كمثله شيء فان المماثلة والمشابهة واين ومتى والاجتماع والافتراق وكل ما هو
من هذه الامور هي غير ذلك النور وهو مجرد عنها وهذا التجريد صفته وهذه الصفة
هي التوحيد وله مظاهر هي هياكل التوحيد اي صوره واعلاها اربعة عشر هيكلا و
معنى هيكل التوحيد ان يظهر لذلك النور صفة بقيد هذا التجريد الكامل هيئتها
كما يقبل الاشارة الى شيء الدلالة عليه والاشارة بالاقبال المجيء وبالادبار المضي ولذلك
النور اثار برزت من صفاته التي هي هياكل التوحيد تظهر وتلوح على تلك الهياكل اي
تظهر مشابهة لها يعني ان صفاتها بل ذواتها تشابه صفات عللها المؤثرة فانك لو رأيت
صفة كلامك لدلت عليك هيئته التي هي من هيئتك كما يدل عليك صورتك في المرآة
فظهر ان الاثار صفة الهياكل والهياكل صفة التوحيد والتوحيد صفة النور وان تلك
الاثار هي اثار ذلك النور ظهرت على صورة صفات فعله التي هي هياكل التوحيد و

ان كل ما ينسب اليه من صفة ذات كالتوحيد او صفة فعل كالهياكل والاثار وفعل كالاثار
المذكورة غير ذاته بل هي سبحاته هذا ملخص ما افاده الشيخ الاجل الاوحد رحمه الله في
شرح هذه الفقرة وقوله ع اطفى السراج اى اقطع النظر بالانوار العقلية والنفسية
وساير المشاعر والقوى الباطنية والظاهرية فان لهذه الانوار الجزئية لا يدرك الا
المعاني او الصور العقلية او الشهودية وكلها من السبحات فاذا اطفات هذه الانوار
وهو يقطع النظر عنها لا يحجبه ذواتها ظهرت الحقيقة واطفاؤها انما يكون بظهور
نور اعظم منها وهو الذي عبر عنها بطلوع الصبح الذي هو نور الانوار وسر الاسرار
فانه اذا تجلى وظهر بطل عنده كل ما غاب وحضر **الحديث الثالث** في توحيده تعالى
في الكافي عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى اباعبدالله ع وكان من قول
ابي عبدالله عليه السلام لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين
او يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل منهما صاحبه وينفرد
بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي والاخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر
في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من
كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا واختلاف الليل والنهار و
الشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد ثم يلزمك ان ادعيت
اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك
ثلثة فان ادعيت ثلثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثم
يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة **بيان** قال الفاضل السعيد القمي ره ان هذا
الخبر بتمامه برهان واحد اي تمام الاجزاء لكن فيه تقديم وتاخير بين بعض الشقوق لغواية

نظم

نظمه في طي الكلام بيانه ان فاعل العالم لو كان اثنين فلا يخلو من ان يكون كلاهما قويين
بمعنى ان ليس كل واحد منهما تحت سلطان الاخر ويكون كل منهما مشتملا على جميع
ما سواه من المقولات قويا عليهما او لا يكونا كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون احدهما
قويا اي فوقا للاخر ومحيطا به وهو الذي يقول له يقويه واليه اشار عليه السلام بقوله
وان زعمت الخ واما ان يكون كلاهما ضعيفين فلا يصلحان للالوهية ولم يتعرض ع
له لظهور بطلانه والاول وهو ان يكون كلاهما قويين فلا يخلو اما ان يكون من شان كل
منهما او احدهما ان يغلب على الاخر فلم لا يغلبه ويتفرد لان القوة والامكان في
الامور العالية عن المواد يكون بالفعل اذ ليست لها حالة منتظرة واليه اشار عليه السلام
بقوله فلم لا يدفع الى اخره او ليس من شانهما ذلك وهذا اما لكونهما متفقين في الحقيقة
بان يكونا فردين لطبيعة نوعية او جنسية وفي درجة واحدة من الوجود والشدة
لان افراد الحقيقة الواحدة لا يفعل بعضها في بعض كما ثبت في مظانه او لكونهما مختلفين
في الحقيقة متباينين من كل جهة كما في الاضداد الحقيقية لان كلا من الضدين في درجة
واحدة منفعلة فان كان الثاني فلا شك ان فعل المتخالفين يكون على الخلاف كما
نرى في السواد والبياض فان شان احدهما التفريق وشان الاخر التجميع ولما راينا
ان كل جزء من العالم مرتبط بالاخر بحيث يكون الكل شخصا واحدا علمنا ان ليس ذلك
صنع فاعلين مختلفين واتضح لا شك ان طبيعة احدهما تقتضي الايجاد لما انشا هذا
وجود العالم فلا بد ان يكون الاخر يقتضي الاعدام ليتحقق كمال المخالفة وذلك يستلزم
فساد العالم اي كونه موجودا ومعدوما في ان واحد او لا موجودا ولا معدوما كما قال
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وان كان الاول اي كانا متفقين في الحقيقة فلا

ان يتميز او اقل ذلك ان يكون هناك امر واحد وجودي يتميز احدهما بوجوده فيه و
الاخر بسلبه عنه فيكون ذلك الثالث قديما معهما فيما تل الثلثة فيحتاج الى امرين
اخرين على الاقل بان يتصف اثنان من الثلثة بهما ويسلب هذان عن الاخر فيلزم
خمسة وهكذا الى غير النهاية انتهى ملخصا واقول لك ان تجعل من اول الخبر الى قوله
وان قلنا الى اخره دليلا مستقلا كما ذكره غيره بل لعله هو الظاهر ومن قوله عليه السلام فان قلت
الى قوله ثم يلزمك دليل اخر ولم يذكر فيه فساد الشق الاول لوضوح ان المتفقين من كل
جهة بحيث لا تمايز بينهما اصلا لا يكونان اثنين بل هما واحد البتة وقوله عليه السلام او مفترقين
من كل جهة في بعض النسخ باسقاط لفظة كل وعلى النسختين لم يذكر احد الشقوق الثلثة
المتصورة في المقام وهي الاتفاق من كل جهة والافتراق من كل جهة والاتفاق من
بعض الجهات دون بعض فعلى سقوط لفظة كل ترك الشق الثاني لان مفسدة الشق الثالث
المشار اليها بقوله عليه السلام فلما راينا الخلق الى اخره جارية في الثاني بطريق اولى فلم يكن حاجة الى
ذكره مع ما قد يقال من وضوح فساده اذ ما من شيئين الا وهما متفقان من جهة و
اقلها الوجود والشيئية وعلى ثبوتها فقد ترك الشق الثالث اما لوضوح انه يستلزم
التركيب المنافي للوجوب والقدم واما لان الافتراق في بعض الجهات ايضا يستلزم عدم
انتظام الخلق في الجملة فيفهم فساده من فساد الشق المذكور فلا حاجة الى ذكره ومن قوله
ثم يلزمك الخ ما قلنا دليلا ثالثا يسمى بدليل الفرجة الرافع للاشتراك عن الذات من حيث
الذات كما ان الاول يسمى بدليل التمانع الرافع للاشتراك عنها من حيث الافعال والصفات
وقد يجعل هذا تتمة للدليل الثاني واشارة الى ابطال الشق الثالث الذي لم
يذكر فيه فيقال لو كانا متفقين من وجه ومفترقين من وجه يلزم ان يكون بينهما فرجة

اى ممتز

اى ممتز يحصل به الانفراج والافتراق بينهما الخ **طلبات وفوائد** قد يورد على دليل
التمانع بجواز توافق الالهين في الارادة اتفاقا وبجواز اصطلاحهما وعلى دليل الفرجة
بمنع امتناع اللاتناهي على الوجه المذكور لعدم الترتيب بين الاحاد اذ الكل واجبات
وبانه يقتضي ان لا يوجد في الخارج اثنان مطلقا وبان الامتياز بين الشيئين قد
يكون بتمام الذات فلو فرض هويتان بسيطتان متمايزتان بتمام ذاتيهما مستغنيتان عن
العلة ويكون وجوب الوجود المشترك بينهما منتزعا عنهما خارجا عن حقيقتهما لم يتم البرهان
اذ تثبت الاثنينية ولا يلزم المفسدة وهذه هي الشبهة المشهورة عن ابن كمونة ويدفع
الاول بان التوافق الاتفاقي مطلقا ممتنع الا اذا ارتفعت الاثنينية وهو المطلوب
فاذا وجد لاحدهما ارادة مخالفة لارادة الاخر تم الدليل وثبت المدعى والثاني بان
الاصطلاح لا يكون الا لضعف فيهما او في احدهما والثالث بان المراد منه ان التعدد
مستلزم لوجود امور غير متناهية وهو مما لم يدع احد والرابع بتسليم ان تحقق الاثنين
في كل مرتبة يستلزم امورا غير متناهية ولا دليل على بطلانه لو لم تكن البتة على لزومه
موجودة والخامس بان حقيقة وجوب الوجود لو كانت خارجة عن الالهين لزم ان
يكونا بحسب ذاتيهما ممكنين معلولين وفساده ظاهر ولو لم تكن خارجة عنهما لزم
اشتراكهما فيها فيلزم وجود مميز ذاتي وهو الفرجة وبوجه اخر نقول لو لم يكن بين المنتزع
والمنتزع عنه نسبة وارتباط خاص لم يصح الانتزاع والا لانتزع كل شيء من كل شيء فلا
يصح انتزاع معنى واحد من امرين متباينين لا يكون بينهما تصادق اصلا بل لا بد ان يكون
هناك مبدأ انتزاع مشترك بينهما فيلزم ح وجود الفرجة والتركيب المستلزم للحدوث و
الحاجة مع ان الانتزاع من الذات فيه ما فيه **اكمال** قد ذكروا في اثبات التوحيد وجوها

اخر منهما انه لو فرض الالهان لكان كل منهما مستغنيا في ذاته عن الاخر كما قال تعالى و
لعلى بعضهم على بعض والا لم يكن الها اذ الاله يجب ان يكون كاملا مطلقا وغنيا
مطلقا واذا استغنى كل عن الاخر لزم النقص في كل منهما لظهور ان احتياج احدهما
الى الاخر لكمل في غنا الاخر نقص فيه وغناؤه عنه نقص في الاخر ومثله الكلام في
فعله تعالى فان فعل الكامل المطلق يجب ان يكون كاملا بان يكون جميع المصنوعات
معلولة له ولو فرض التعدد فان استند مصنوعات كل الى فعله فقط دون فعل الاخر
كما قال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق لزم النقص في فعل الاخر بل في ذاته وان استندت
الى الفعلين لزم النقص في كل منهما او التدافع ومنها ما اشار اليه امير المومنين عليه السلام
فيما اوصى به ابنه الحسن كما عن روضة النجاد واعلم انه لو كان لربك شريك لاتتك
رسله ولرايت اثار ملكه ولعرفت صفته وفعاله ولكنه اله واحد الخبر ومنها ما ذكره
صدر المحققين ره وهو ان واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية فلو
تعدد لكان المفروض واجبا محدود الوجود ثاني الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود
حيث تحقق وجود لم يكن له ولا حاصلا منه فايضا من لدنه فخلت منه جهة على حيثية
امتناعية او امكانية فكان زوجا تركيبيا كالممكنات ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي
لا يشوبه حد ولا عدم هذا خلف فثبت ان لا ثاني له في الوجود وان كل كمال وجودي رشح
من كماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له انتهى ملخصا وهو حق راجع الى تمام من
استلزام التعدد التركيب والحاجة الى ان قوله ولا حاصلا منه فايضا من لدنه وقوله
ان كل كمال وجودي الى اخر مبني على مختاره من وحدة الوجود وان كل الكمالات ثابتة
في ذاته تعالى فايضة منها وهو بمكان من البطلان فان تلك الكمالات انما هي كمالات في

الامكان

في الامكان لا في الوجوب فليس شيء منها في ذاته تعالى لا كالحروف في المداد ولا
كالنار في الحجر ولا انها فايضة من ذاته تعالى بالانفصال او بالاشراق او بالتنزل في الظهور
فان كل ذلك تولد واختلاف احوال له تعالى عنه فان حال الذات قبل الافاضة والاخراج
منها مغاير لها بعدها فان الفايض البارز من الذات ان كان هو الكامن فيها بعينه
خلت الذات واختلفت الحالات وان كان من ظهوره وشعاعه فحالة الاشراق
غير حالة عدمه وبالجملة فمقتضى العقل والنقل الثابت عن ائمة الهدى عليهم السلم
ان ذات الواجب تعالى لا تكون مبدأ ومنشأ ومحلا لشيء مما سواه اصلا بل الكل مخلوق
بفعله تعالى خلقه الله تعالى به لا من شيء ولا كيف لذلك ومنها ما هو منسوب الى فرق
بعض المتالهين وهو بما فيه من النقض والابرام مذكور في الاسفار والعرشية وشرحها
من اراد الاطلاع فليرجع اليهما **تنبيه عرفاني** التوحيد باعتبار الموحد بالكسر ينقسم
الى قسمين الاول توحيد الذات اي توحيد الله تعالى نفسه كما قال شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة وفي هذا المقام لا تغاير بين التوحيد والموحد والموحد ولا يعلم
احد انه كيف هو بل الطريق الى هذا التوحيد مسدود والثاني توحيد الصفات اي توحيد
المخلوقات له تعالى فان كلهم صفات فعله تعالى وتوحيدهم له تعالى انما يكون بما جعل الله تعالى
فيهم من صفة معرفته وانه توحيده اذ لا يمكن الوصول لاحد الى مقام ذاته وهذا التوحيد
وان كان لا حصر له لان الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق الا ان كلياتها اربع نظرا الى
كليات مراتب الانسان التي هي الفواد والعقل والنفس والجسم فاول المراتب هو توحيد
المحجوبين في عالم الاجسام ويسمى توحيد العبادة لظهور الحق تعالى في هذا المقام باسمه المعبود
وهو توحيد العوام الذين يوحدون الله تعالى وينزهونه عن النقايص بما وصل اليهم من

الانبياء والاوصياء ع اتباعا لما علمهم من دون ان يكون لهم بصيرة ومعرفة بالنظر
والاستدلال وهذا اول مقام السالكين وهم اذا واظبوا الاعمال الصالحة يترقون
الى المرتبة الثانية التي هي توحيد الواقفين في عالم النفوس المسمى بتوحيد الذات ايضا
واهل هذه المرتبة ينظرون في الالواح التي فيها تفاصيل كل شيء و يوحدون الله تعالى
بالتفكر في الايات التي اراها الله تعالى في الافاق والانفس وهم اهل العلم وعلامتهم
الخشية عند تعالى ومتابعة العقل فاذا استمروا على ذلك يصعدون الى المرتبة الثالثة
المسماة بالتوحيد الشهودي وهو توحيد الغائبين بالوصول الى عالم العقول واهل
هذه المرتبة لا يرون شيئا الا ويرون الله معه او قبله ويرون الكل مضمحلة عند سطوع
نوره الذي ملا اركان كل شيء وفي هذا المقام قولهم ان الله اجل من ان يعرف بخلقه
بل الخلق يعرفون به وفي دعاء عرفة ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون
هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون
الاثار هي التي توصل اليك وهم اذا داوموا على مشاهدة انوار الجمال وعدم الالتفات
الى شيء الا بنظر الفناء والاضمحلال يصلون الى المرتبة الرابعة المسماة بالتوحيد الحقيقي
الذي هو توحيد الواصلين الى عالم الاحدية وهو الوطن والمنزل ومقام الفناء و
الظهور الصرف وهو منتهى امل الاملين وغاية مقصد السالكين تقسيم اخر ينقسم
التوحيد باعتبار الموحد بالكسر ايضا الى اقسام ثمانية باعتبار السلسلة الطولية اولها
التوحيد في مرتبة الحقيقة المحمدية وهو في مقام الامكان اكمل التوحيدات لانها اول المظاهر
باول الظهورات ثم التوحيد في مرتبة الانبياء ع ثم في مرتبة الانسان ثم الجن ثم الملك ثم الحيوان
ثم النبات ثم الجماد ونسبة توحيد كل مرتبة الى ما فوقها نسبة النور الى المنير والصورة الى الشخص

وقد يجعل المراتب الطولية عشرا بادراج الملائكة العالين والملائكة الكروبيين بين
الاولى والثانية وكان المراد بالحقيقة المحمدية ح هو مقام المعنون الذي يكون
التعبير بالذات البحت عنوانا له لا مقام البيان والعنوان وان كان المعنون ايضا
عنوانا اذ قد سمعت مرارا ان الطريق الى الذات مسدود وح فالعالون المراد بهم
مراتب المرتبة الاولى من العقل والروح والنفس والطبيعة التي هي الانوار الاربعة للعرش
يكون تحت تلك المرتبة طولا ولكن ان يكون المراد بالكروبيين ح هو جهة ظهور الحق تعالى
لا جهة فؤاد الانبياء ولم يلاحظ جهة الظهور في ساير المراتب لضعفها فيها ثم كل هذه
المراتب يجب ان توحده تعالى في ذاته وصفاته وافعاله وعبادته فالاول بنفي ان
احد يشاركه في الحقيقة قال تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد والثاني
بنفي مشاركة معه في صفاته من العلم والقدرة وغيرها كما قال تعالى ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير والثالث بنفي مشاركة معه تعالى في افعاله قال تعالى هو الذي
خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء
وقال تعالى قل الله خالق كل شيء والرابع بان لا يشارك احدا في عبادته تعالى
قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقال فمن كان يرجوا لقاء
ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا واذا ضربت هذه المراتب الاربع
في العشرة السابقة يحصل اربعون او في الثمانية فاثنان وثلثون واذا لاحظنا
كلا من الثمانية يتحلل الى ثمان مراتب الفؤاد والعقل والروح والنفس والطبيعة و
المادة والمثال والجسم فضربت الثمانية في الثمانية ثم الحاصل في الاربعة المذكورة
يحصل مائتان وستة وخمسون واذا اعتبرت مراتب الموجودات في القوسين الصعودي

والتنزلي وهي ثمانية وعشرون احدى وعشرون منها من العقل الى التراب في التنزل
وسبع منها وهي الجماد والنبات والحيوان والملك والجن والانسان والجامع الكلي في
الصعود وضربه لاربعة فيها او في مضروب الثلثة فيها باعتبار ان لكل منها مراتب ثلث
اعلى واوسط وادنى يحصل مائة واثنا عشر على الاول وثلثمائة وستة وثلثون على الثاني
وبالجملة فالاعتبارات مختلفة والحصر فيما ذكر او غيره انما هو للمراتب الكلية واما الجزئيات فلا
حصر لها وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها **تبصرة** التوحيد في الوجود المطلق المسمى
بالكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر يكون في مقامات اربعة هي النقطة والالف والحرف
والكلمة واما الوجود الصادر عنه فلكونه اثرا او حاكيا له يكون فيه حكاية المقامات الاربعة
فيكون توحيده بظهور الحق له في تلك المقامات المرتبة ثم بظهوره في مقام النفس التي هي
مقام الدلالة المسماة بالدواة الاولى والمداد الاول والنفس الرحماني الثانوي وهي البرزخ
بين الوجود المطلق والوجود المقيد فيلحق تارة بالاول واخرى بالثاني وهذه المقامات
الخمسة هي مراتب التوحيد الحق وهي نور وتجليات وهي المقامات والعلامات التي لا تعطيل
لها في كل مكان وهي لمن يعرف الله بالله واما من يعرف الله بالنظر الى آياته فمنهم من يعتقد
معبوده جسما ومنهم من يعتقده مثالا او صورة ومنهم من يجعله مادة العالم ومنهم من يجعله
طبيعة ومنهم من يجعله روحا ونفسا مدبرة له وهذه الخمسة ظلمة وهلاك ومنهم من يعتقد
انه معنى فان اراد انه كسائر المعاني المحدودة بالتخصصات المعنوية كان كالخمسة الاخيرة في البطلان
وان اراد انه معنى اي شيء لكن لا كالاشياء منزه عن الحدود والجهات مطلقا كان كالخمسة الاول في
الصحة وان كان ادنى منها لعدم كون الموحد فيه في مقام الشهود وهذه المراتب الاحدى عشرة
تسمى مبادئ التوحيد خمس منها حقة وخمس باطلة وواحدة مشتبهة وقد يحصل ما دون في

قل

قل هو الله احد من ان الهاء للغائب للثابت والواو اشارة الى الغائب عن درك الابصار
ولمس الحواس اشارة الى هذه المراتب فالهاء للمقامات الخمسة الحقية والواو للغائب المحجب بالمقامات
الستة الخلقية التي هي العقل والنفس الى الجسم وهي السبحات التي احتجب بها الواحد تعالى
فلا يعرف بشيء منها ولا يظهر الا بعد كشفها وان شئت فقل ان الواو اشارة الى مقامات
التوحيد الخمسة المحجبة بالحدود والستة الخلقية والله العالم **الحديث الرابع** في نفي الصفات
عنه تعالى في الكافي عن فتح بن عبد الله مولى بني هاشم قال كتبت الى ابي ابرهيم عليه السلام
اسأله عن شيء من التوحيد فكتب الي بخطه الحمد لله الملهم عباده حمده الى ان قال اول
الديانة به معرفته وكمال معرفته توحيده وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة
انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منها
الازل فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله ومن قال
كيف فقد استوصفه ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد جهله ومن قال اين
فقد اخلى منه ومن قال ما هو فقد نعته ومن قال الى م فقد غاياه اذ لا معلوم
وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب وكذلك يوصف ربنا وهو فوق ما يصفه الواصفون
بيان قوله وكمال توحيده الى اخره يدل على ان اصل التوحيد يحصل مع القول بالصفات
ايضا كان يقول ان الله تعالى واحد لا كثرة فيه اصلا وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق
بها وانها ليست امورا حادثة ولا قديمة مغايرة لذاته تعالى بل هي عينه فان المعتقد بهذا الاجمال
موحد خارج عن الشرك وان لم يعرف معنى العينية والاتحاد بحيث لو فتش عنه لم يقع في التعدد
والكثرة ولكن كمال التوحيد لا يحصل الا بنفي الصفات عنه تعالى بان يعرف انه تعالى ليس له
وصف غير ذاته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه اذ لو كان هناك صفة من علم او قدرة او سمع

او بصير غير ذاته تعالى فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وان كانت حادثة لزم كونه تعالى
في مقام الذات خاليا عن الكمال واحتياجه في كماله الى الحادث المخلوق وكونه محلا للغير
وكل ذلك مما يمتنع منه الازل ويلزم منه الحدوث كما اشار اليه بقوله لشهادة كل وما وصف
نفسه تعالى بها في كلامه ولسان اوليائه فليس المراد بها اثبات معنى غير الذات والا
لزم ما قلنا بل المراد بها التعبير عن الذات الاحدية التي لا ينطرق اليها شيء ابدا من غير ان
يكون بينهما تغاير ولو في المفهوم ايضا اذ لو تعددت المفاهيم فان اريد بالصفات حينئذ
اسنادها اليه تعالى اثبات تلك المفاهيم له تعالى لزم ما مر لظهور انها معان حادثة
مخلوقة بفعله تعالى فلا يصح اثباتها له تعالى وكونه محلا لها وان اريد بها التعبير عن نفس الذات
الكاملة من غير ارادة تلك المفهومات واثباتها له تعالى فهو ما قلنا من انه ليس هناك مفهومات
متغايرة وانما المفهومات حين اسناد تلك الصفات الى غيره تعالى والقول بان المفاهيم
المتعددة متحدة في الوجود مما يشهد بامتناعه العقل الغير المشوب بالاوهام كما صرح به
غير واحد من الاعلام منهم السعيد القمي ره وقال ايضا ونعم ما قال القول بكون هذا
المفهوم غير ذلك المفهوم مع كونهما متحدين في الوجود متناقض نعم يصح اسناد الصفات
بمفاهيمها المختلفة اليه تعالى باعتبار مقام الفعل فيصفه تعالى بالعلم والسمع والبصر
لادراكه المعلوم والمسموع والمبصر والادراك معنى فعلي وذلك كما تصف زيدا بانه
كاتب باعتبار صدور الكتابة عن فعله فانها تنتهي الى حركة يده الخاصة لا الى ذاته وبالجملة
ان اريد من العالم والقادر ونحوهما حين اسنادها اليه تعالى الذات القديمة الصرفة كان
الحمل اوليا ذاتيا مفيدا للاتحاد بحسب المعنى والمفهوم كقولك زيد زيد وان اريد منها
الذات باعتبار ظهورها وتجليها في مقام الاسماء والصفات اندرجت في الصفات الفعلية

ولم يتجاوز مقام الوجه والاية وكيف كان فساحة القدس منزهة عن شائبة الكثرة ولو
عقلية او فرضية وهو المراد بقولهم عليهم السلام من نفي الصفات وبقول الفرقة الامامية
من ان صفاته تعالى عين الذات وبما نطق به جملة من الاخبار واختاره جماعة من الاصحاب
منهم الصدوق رحمه الله في توحيده كما نقل عنه السعيد القمي ره واختاره هو ايضا
من ارجاع الصفات الى نفي اضدادها فالعلم عبارة عن نفي الجهل والقدرة عبارة
عن نفي العجز وهكذا واما ما عن الاشاعرة من ان صفاته تعالى زائدة قديمة فظاهر البطلان
لتعدد القدماء، وكذا ما عن بعض المعتزلة من انهم اثبتوا له تعالى احوالا هي العالمية والقادرية
ونحوهما وقالوا انها ليست نفس الذات ولا غيرها وانها ليست موجودة ولا معدومة
ولا حادثة ولا قديمة فانه مما لا يعقل وكذا ما عن بعض اخر منهم من نفي معنويات الصفات
راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها في احداث الاثار لان الاثار ان كانت
للصفات فوجودها فرع وجود المؤثر واذ لا مؤثر فلا اثر وان كانت للذات كان استقلال
الذات في التاثير فلا حاجة الى النيابة وان لم تستقل فالنيابة عن المعدوم ايضا لا يجدي
قوله ع فمن وصف الله فقد حده اي فقد جعله محدودا محاطا بالصفة كما عن امير المؤمنين
لو تحيط به الصفات فيكون بادراكها اياه بالحد و منتاهيا وقوله ع فقد عده اي عده
من الممكنات او ادرجه من باب الاعداد وجعل وحدته وحدة عددية حيث عده مع غيره
وجعله من متحيز فقال بتعدده وتثنيته كما في خطبة امير المؤمنين ع حيث قال فمن وصف الله
سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه وهو اشارة الى قوله عليه السلام وشهادتهما معا
بالتثنية كما ان سابقه اشارة الى سابقه ولاحقه الى لاحقه وقوله ع فقد استوصفه
اي طلب له تعالى وصفا زائدا على ذاته وقوله عليه السلام فقد تعداه اي وصفه بما هو داخل

فى الذات فان ما هو سؤال عن تمام ماهية الشئ وذاتياته بخلاف كيف ولك ان تفرق
بين الصفة والنعت بان الاول عبارة عما يطلق على المخلوقين ايضا بخلاف الثانى
كما يشهد به عن التوحيد من قول الصادق عليه السلم ولله عز وجل نعوت وصفات فالصفات
لها اسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤف والرحيم واشباه ذلك
والنعوت نعوت الذات لا يليق الا بالله تبارك وتعالى والله نور لا ظلام فيه وحى لا موت
فيه وعالم لا جهل فيه الخبر فالمراد على الاول انه تعالى ليس له صفات خارجية حتى يسئل
عنها بكيف ولا اجزاء داخلية حتى يسئل عنها بما هو وعلى الثانى انه تعالى ليس له صفات
زائدة اصلا الا ما يجرى اسمه على المخلوقين ايضا حتى يسئل عنه بما هو بل كل ما يطلق
عليه تعالى فالمراد به نفس الذات الاحدية بلا مغايرة اصلا او مع التغاير يكون من صفات
الفعل كما بينا قوله عالم اذ لا معلوم هذا هو العلم الذاتى الذى يكون عبارة عن عين
الذات ولا معلوم هناك اصلا لا عينا ولا ذكرا وسيأتى ما يتبين به ذلك فى شرح الحديث
الاتى ان شاء الله وقوله وخالق اذ لا مخلوق الى اخره المراد بالخالق فيه ايضا نفس الذات
فان الخالق والرازق والرب وامثالها وان كانت من الصفات الفعلية التى تثبت بثبوت
الفعل وتنفى بنفيه تقول خلق الله تعالى هذا ولم يخلق ذاك الا انها قد تطلق ويراد بها
نفس الذات البحت من دون ملاحظة الفعل وظهور الذات به وفى هذا المقام لا ذكر
للمخلوق اصلا ولا يكون قبل الفعل الا العلم والقدرة على الايجاد بلا كيف كما روى ان
له تعالى معنى الخالقية اذ لا مخلوق فان معنى الخالقية هو العلم والقدرة بخلاف المقام الاول
فان فيه المخلوق اما ذكرا او عينا كما عرفت فى بيان معنى الرب فى الحديث الثانى وهذه
الاسماء عكس العالم والقادر ونحوهما فانهما من الصفات الذاتية التى لا تصح نفيها عن

الذات

الذات الا انها قد تطلق فى مقام الفعل ايضا كما ستعرف انشاء الله قوله وكذلك يوصف
ربنا يعنى انه تعالى يوصف بما ذكر من انه عالم اذ لا معلوم وغيره مما يعبر به عن كمال
الذات واحديتها بحيث لا يتطرق اليها نقص ولا كثرة ولا شئ مما سواها بوجه وهذا
الوصف هو من نفى الصفات الذى ذكر عليه السلم واما فلا تنافى بين اول كلامه
واخره ويمكن نفى الوصف واثباته اذ المراد بالنفى هو انه تعالى لا يوصف بغير ما وصف به
نفسه ولا يوصف فى مرتبة ذاته بشئ غير ذاته ولا بحد ولا بعد ولا بكيف وبالاثبات
انه تعالى يوصف بما وصف به نفسه وبانه لا يوصف بغيره كما لا تنافى بين قولك انه تعالى
وانه تعالى يعرف اذ المراد بالاول انه تعالى لا يعرف بصفات الخلق وبالثانى انه تعالى
يعرف بما عرف به نفسه وبانه لا يعرف بغيره والى كلا نوعى الوصف المنفى والمثبت
اشير فى قوله تعالى فى سورة الصافات سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين
وصف المستثنى منهم من الاول ووصف المخلصين من الثانى ثم لما كان وصف المخلصين
ايضا مما لا يليق به تعالى لانه وصف بحسب ما ظهر لهم وتجلى لهم لا بحسب ما هو تعالى عليه
فى مرتبة ذاته قال تعالى فى اخر السورة منزها ذاته عن اوصاف الجميع من غير استثناء
وسلما على المرسلين حيث انهم اتوا بغاية وسعهم وطاقتهم سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وكانه عليه السلم اشار الى
هذا المقام بقوله وفوق ما يصفه الواصفون والله العالم الحديث الخامس فى جملة
من صفاته تعالى فى الكافى عن ابى بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول لم يزل الله
عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر
والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم

والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله
متحركا قال فقال تعالى الله ان الحركة صفة محدثة بالفعل قال قلت فلم يزل الله متكلما قال فقال
ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم بيان كونه تعالى عالما
لا يجهل ما اتفق عليه اجماع المسلمين بل عند من حذو رمان الدين وتواتر النقل وصريح
العقل حاكم به وكيف يكون رب العالمين وخالقهم جاهلا الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير اذن هو انقص من خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد ثبت بالعقل
والنقل بل بضرورة مذهب الشيعة الامامية ان علمه عين ذاته بلا فرض مغايرة اصلا وان علمه
تعالى بالاشيا قبل وجودها كعلمه بها بعد وجودها وحين وجودها من غير تغير فيه
اصلا والا لكانت الذات متغيرة فاذن العلم والعالم والذات امر واحد فمن ادعى معرفة
علمه تعالى بانه حضوري او حصولي او غير ذلك فقد ادعى معرفة الذات واثبت له تعالى
صفات المخلوقات فنحن نعلم انه تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
وانه تعالى عالم في مقام ذاته بكل الاشيا في اماكنها واوقاتها من غير ان يكون علمه تعالى
بها بارتسام صورها في ذاته تعالى كما عن المشائين او يكون صورها في الخارج مناط علمه
تعالى بها كما عن الاشراقيين او يكون علمه تعالى عبارة عن صور خارجية مفارقة قائمة
به او انها عينه تعالى او عين الاشيا وهي المثل الافلاطونية كما عن افلاطون او بثبوت المعدومات
قبل وجودها كما عن المعتزلة الى غير ذلك من المذاهب الفاسدة التي يتبين فسادها
بفساد ما هو الاشهر الاصح منها في جملة من الالسنة وانه تعالى يعقل ذاته لانه بسيط مجرد
عن شوب كل نقص وامكان وذاته سبب كل فيض وجود فبين انه يعقل جميع الاشيا
عقلا لا كثرة فيه اصلا كما ذهب اليه صدر المحققين واتباعه ووجه فساده ان ذاته تعالى

ليس

ليس فيه شيء بان يكون فيها جميع كمالات الاشيا على ما هو مختاره من انه تعالى لكونه بسيط
الحقيقة يكون بوحدته كل الاشيا لا يعزب شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام
والامكانات وذلك لان كمالات الاشيا انما هي كمالات في الامكان وكلما نقايص في
مقام القدم فلو نظر في شيء منها في ذاته تعالى لزم هناك الكثرة والتركيب والتغير وكون
وحدته تعالى وحدة عددية جنسية او نوعية كوحدة الخشب بالنسبة الى الصورة
العارضة له والمداد بالنسبة الى الحروف لا وحدة حقة صرفة وهم وان قالوا بها قالوا فرارا
عن التركيب واثباتا للوحدة الصرفة الا انه يلزمهم جميع ما ذكرنا من ان النقايص
والامكانات والاعدام اشيا موجودة ولو في الذهن وهي خارجة عن الذات
فلا تكون هي معلومة له تعالى على مختارهم كما لا تكون الصور المادية الممتزجة بالاعشية
والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع معلومة حاضرة عنده تعالى كما في
العرشية بل ما عند الله هي الحقايق المتاصلة من الاشيا ونسبتها الى ما عند الله
كنسبة الظل الى الاصل كما فيها ايضا وهذا كله فاسد بل الماديات كالمجردات في الحضور
والمعلومية والمراد بعنديته تعالى ان كان ذاته تعالى كما هو المعلوم من مذهبه فقد ان الحقايق
المتاصلة ايضا ليست في ذاته تعالى كما بيناه وان كان المراد به ملكه فقد ان الماديات
ايضا حاضرة عنده تعالى في ملكه وبالجملة فهذا القول مع استهاره بالصحة والسداد خارج
من طريق الحق والرشاد ومثله القول بانه تعالى عالم بذاته وذاته علة للاشيا والعلم
بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فانه ايضا فاسد ايضا اذ لحاظ العلية ليس في مرتبة الذات
البحت اذ هناك لا اسم ولا رسم بل انما هو في مقام الصنع والايجاد اذ العلة بمعنى الفاعل
والخالق فتكون من الصفات الفعلية التي لا نظر فيها الى مقام الذات وح فيلزم

انتفاء العلم في مرتبة الذات البحت ثم ان قولهم ان العلم بالعلة مستلزم الى اخره ظاهر فان
هنالك علمين علم بالعلة وهو الملزوم وعلما بالمعلولات وهو اللازم وح فرضنا ان العلمين
اما قديمان او حادثان او مختلفان فيلزم اما تعدد القدماء او حدوث القديم او انتفاء
العلم في مرتبة الذات وان ارادوا ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول لزم اتحاد العلة بالمعلول
لظهور ان العلم باحد الشيئين المختلفين ليس عين العلم بالاخر وانما يتحد العلمان اذا
اتحد المعلومان فيرجع الى القول السابق من نحو ثبوت الاشياء في مقام الذات وقد تبين
فساده مع ان اطلاق العلة على ذاته تعالى كاطلاق العقل والعاقل في القول السابق مما
لم يوجد في الكتاب والسنة بل في خطبة عن امير المؤمنين عليه السلام علة ما صنع صنعه وهو
لا علة له وفي دعاء عن عليه كان علما قبل ايجاد العلم والعلة وبالجملة فالتكلم في العلم الذاتي
كما في الاقوال المذكورة ونحوها يستلزم مفاسد لفظية ومعنوية فيجب الكف عنه والاعتقاد
بان الاشياء كلها بجزئياتها وموادها كلياتها وتفاصيلها وجوداتها وماهياتها معلومة له
تعالى وهو تعالى في مرتبة ذاته عالم بها في اماكنها واوقاتها وحدودها من غير ان يكون
شيء منها في ذاته تعالى او تكون الذات بذاته علة لها وطريق الممكن الى معرفة هذا العلم
مسدود لانه عين الذات من دون مغايرة اصلا وانه تعالى لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته
الا بالعجز عن معرفته كما نطق به كلمات ائمة ومحال معرفته فالبحث عن العلم الذاتي بحث
عن الذات وهو من المنهيات اذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا نعم قد اطلق العلم في الكتاب
والسنة على معنى غير ذاته تعالى كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وقوله
تعالى حكاية عن موسى ع علمها عند ربي في كتاب وفي الخبر ان لله تعالى علمين علم علمه
ملائكته ورسله وعلم عنده مخزون وفي دعاء سحر اللهم اني اسئلك من علمك بانفذه

وكل

وكل علمك نافذ وقد ورد فيهم ع انهم عيبة علم الله وخزان علمه ومن الظاهر ان في
شيء من هذه الموارد ونحوها لا يصح ارادة الذات وغير الذات لا يكون الا حادثا
وهذا الحادث الذي اطلق عليه العلم عبارة عن الحوادث ذواتها وصفاتها وساير
احوالها باعتبار حضورها وظهورها عند العقل والمعقول المطلق ونفس الملائكة
وغيرهم حتى باعتبار ظهورها للعالم تكون علما وباعتبار كونها ظاهرة تكون معلومة
فالعلم والمعلوم متساوقان بل متحدان وكلاهما حادثان وانما نسبه تعالى الى نفسه وسماه
علمه لانه تعالى اوجد الحوادث كلها واظهرها لاوليائه وحملة علومه كما في علم النجوم مثلا
من علوم الانبياء باعتبار انهم اظهروه وبينوه للناس فبقدر ما اظهره الله تعالى من تلك
الحوادث للملائكة وغيرهم يكونون عالمين وهو قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه
الا بما شاء وقول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وبالجملة انه تعالى لما خلق زيدا مثلا خلق
ما يتعلق به من رزقه وموته وحيوته وصحته ومرضه وغيرها وكتب جميع ذلك في اللوح
المحفوظ ونفوس الملائكة وغيرهم وسمى هذه الكتابة علما كما قال تعالى علمها عند ربي
في كتاب وهذا العلم الحادث يقال له العلم الاشراقي ايضا باعتبار انه صادر عن فعل
الله تعالى وقائم به قيام صدور وشعاع المعقول الاول قيام تحقق واول مراتب هذا
العلم واعلاها المشية الحقيقية المحمدية ثم العقل ثم الروح ثم النفس الى اخر مراتب الموجودات
التي لا يحصى جزئياتها الا الله تعالى والمراد بالعلم في قوله عليه السلام والعلم ذاته ولا معلوم
هو العلم القديم الذاتي وفي قوله وقع العلم منه على المعلوم هو العلم الحادث الاشراقي
لان الوقوع والتعلق والمطابقة ونحوها من صفات الممكنات فلا تنسب الى العلم القديم
الذي هو عين الذات بل الواقع على المعلوم والمتعلق به انما هو العلم الحادث المساوق

للمعلوم فانه لما كان في حقيقته اثرا من فعل القديم تسبب بنفسه ووقع اي تعلق اثر
فعله بالمعلوم وذلك كما ان زيدا سميع وان لم يكن هناك صوت فلما احدث الصوت وقع
سمعه اي سماعه وادراكه عليه وهذا الادراك سمع حادث بحدوث الصوت وهو معنى
فعل اشراقي وهذا الاشراقي من الذاتي كالنور من النير وكالصورة في المرآة من الشاخص
فكما ان شرط ظهور اشراق النور من النير وجود الكثيف المقابل وشرط وجود الصورة
من الشخص وجود المرآة فكذا اشترط تحقق هذا العلم الاشراقي الذي هو تعلق العلم
الذاتي بالممكنات حين وجودها وجود الممكن المعلوم اي حضوره للعالم الحق بما به هو و
ما به هو هو ظهوره للحق تعالى به وهذا الظهور هو كنه المعلوم وكذا الحال في السمع والبصر
والقدرة ايضا فانها في مقام الذات متحدة من غير تغاير ولا تكثر هناك اصلا واما في
مقام الفعل فمتغايرة بتغاير متعلقه من المسموعات والمبصرات والمقدورات ومن فرق
بين العلم والقدرة الذاتيين بان الاول عام لانه يتعلق بالممكن والواجب والممتنع والثاني
يتعلق بالممكن خاصة فقد اخطأ لانهما في مقام الذات لا تغاير بينهما اصلا ولا تعلق لهما
بشيء ايضا والعلم التعلقي لا يتعلق بالواجب بل بآثاره ووجهه والممتنع ليس شيئا حتى يتعلق به
العلم ويحكم عليه بشيء بل انما سموا امكانا بالممتنع **قول وابطال** ذهب جماعة منهم صدر المحققين
في كتبه الى اتحاد المدرك والمدرك قال في المشاعر كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة
او محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض من عند الله وهو ان
كل صورة ادراكية ولتكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للعاقل لها
شيء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن
هي بحسبه معقولة والا لم تكن هي هي فاذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان يكون تلك الصورة

مباينة

مباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود وللعاقل وجود آخر عرض لهما
اضافة المعقولية والعاقلية كالاب والابن والمالك والمملوك وسائر الامور المتضايفة
التي عرضهما الاضافة بعد وجود الذات والا لزم امر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة
العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي بتلك الملاحظة معقولة
ام لا فان لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والفرض
خلاف هذا وهو ان وجودها بعينها معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة اياها
التي هي تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة
ايضا اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضايفين وحيث قطعنا
وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولا ان هنا ذاتا تعقل
الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا
الذي فرضناه انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه لو صح ان الصورة العقلية لها وجود و
لعاقلها وجود آخر وانهما متغايران في جميع مراتب وجودهما والاتحاد بينهما بل بين كل
امرين متغايرين لا يعقل وقد صرح بذلك الشيخ الرئيس في غير موضع فقد اشار الى ان
قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل
التركيب ليحدث عنهما شيء بل على انه كان شيئا ما واحدا فصار واحدا آخر قول شعري
غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متمايزان وان كان
احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وان كانا معدومين فلا يصير
احدهما الآخر انتهى ملخصا وعنه في الشفا وما يقال ان ذات النفس تصير هي المعقولات
فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف

يكون الى اخر ما قال وقوله وجودها في نفسها الى اخره مسلم ولا يلزم منه ان يكون وجودها
في نفسها ووجود عاقلها شيئا واحدا فان وجودها في نفسها عين وجودها لعاقلها قبلها
لا عين وجود عاقلها وما ادعاه من ان الصورة لو كانت مباينة الوجود عن وجود
عاقلها لزم امر محال ليس بصحيح بل المحال انما يلزم على القول بالاتحاد وما ذكره في بيانه
بقوله وان كانت تلك الملاحظة الى اخره مغالطة فان الصورة المعقولة مع قطع النظر عما
سواها انما تكون عاقلة فيما اذا كان الشيء عاقلا لذاته فان العاقل والمعقول يتحدان ح
واما اذا كان الشيء عاقلا لغيره فلا فان الصورة المعقولة ح تستدعي وجود عاقل لها
لا انها تكون نفس وجود العاقل وكيف يتحد صورة عمرو الذي تخيلها زيد مع وجود
مع ان زيدا شيء متاصل خارجي والصورة امر انتزاعي وكيف يقال ح ان زيدا ادرك
عمروا مع ان الصورة المدركة انما تحدث بوجود زيد وليست شيئا غيره حتى يدرك فلا مدرك
ولا مدرك ولا ادراك ح وايضا التعقل والادراك معنى فعلي والصورة الادراكية ليست
نفس فعل المدرك الذي هو الحركة الايجادية بل هي اثر الفعل حاصل من الحركة والاثر
لا يتحد بمؤثره الذي هو الفعل ولا يكون في رتبته فكيف يتحد بالفاعل وبالجملة
فهذا القول شنيع جدا واجراؤه في الواجب تعالى وجعله متحدا مع معقولاته ومعلوماته
التي يختص بها بالصورة المجردة اشنع لابتنائه على ما علمت فساده من القول بوحدة
الوجود وان بسيط الحقيقة كل الاشياء مع ما عرفت من فساد تخصيص معلوماته تعالى
بالمجردات وفساد جعل العلم المتعلق بالمعلومات في مرتبة صرف الذات فان مقام
الذات مقام العلم اذ لا معلوم والسمع اذ لا مسموع والعلم المتعلق بالمعلوم الواقع عليه
انما هو في مقام الفعل والمشية وفي مرتبة الاسم والصفة لا في مرتبة الذات الاحدية كما

بيناه بواضح الدليل والله الهادي الى سواء السبيل قوله عليه السلام ان الحركة صفة محدثة
بالفعل يعني انما تحدث بفعله تعالى وكل ما يحدث بفعله تعالى لا يجري عليه تعالى لان اثر
فعل الشخص ليس كمالا لذاته ولان الواجب تعالى لا يكون محلا للحوادث والمتغيرات وايضا
ثبوت الحركة له تعالى يستلزم كون ذاته متحيزا اما لان الحركة من لوازم الجسم او لانها باقسامها
انما يكون في شيء يكون فيه ما بالقوة وما بالفعل او لانه يستلزم شركته مع الممكنات
فيلزم تركيبه مما به الاشتراك وما به الامتياز وفي خطبة الرضا عليه السلام لا يجري عليه الحركة
والسكون وكيف يجري عليه ما هو اجراه او يعود فيه ما هو ابتداه اذا لتفاوتت
ذاته ولتجزأ كنهه ولامتنع من الازل معناه ولو اريد بالحركة الايجاد والافاضة كان
المراد ان الحركة صفة احدثها الله تعالى بالفعل اي بنفسها كما ورد ان الله تعالى خلق الاشياء
بالمشية وخلق المشية بنفسها وما تكون محدثة لا تكون ازلية عين الذات حتى يصح ان يقال
انه تعالى لم يزل كذا قوله عليه السلام ان الكلام صفة محدثة الى اخره هذا الكلام صريح في
ان كلامه تعالى حادث وان التكلم صفة فعلية له تعالى لا ذاتية والعجب من الفيض ره حيث
جعل التكلم فيه تعالى عين ذاته وباعتبار متاخرا عن ذاته مستشهدا بهذا الحديث فقال
في كتابه انوار الحكمة على ما نقل عنه ان التكلم فينا ملكة فانه بعد انشائه يمكن بها من افاضته
نحو ذواتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال
متاخر عن ذاته قال مولانا الصادق ع ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان عز وجل
ولا متكلم انتهى ثم كلامه تعالى عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال ايات محكمات واخر
متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات قال تعالى وكلمته القاها الى مريم وروح منه وفي
الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق كذا في المشاعر وكان مراده بالكلمات

التامات العقول على ما عن كتاب اسرار الايات من ان الكلمات التامات هي الجواهر
العقلية النورية التي وجودها عين الشعور والاشعار والعلم والاعلام وظاهر لعطف
في قوله وانزال ايات المحكمات الى اخر يقتضي المغايرة ولفظ الانزال يشعر بان مرتبة
الايات نازلة بالنسبة الى الكلمات التامات فان كانت الكلمات العقول كما مر في الايات
المحكمات من النفوس الجزئية الى الارض الطبيعية والمتشابهات من النفوس الشريرة
الى الارض السفلية وان جعلنا الكلمات عبارة عن الذوات والسمات كانت الايات
عبارة عن الاسماء والصفات وذلك كجرم الشمس ونورها ولفظها فان جرمها يسمى
ذاتا بالاضافة الى نورها ونورها صفة واسم معنوي لها وان كانت يسمى ذاتا بالنسبة
الى النور الحاصل من هذا النور ولفظ الشمس اسم لفظي لها هذا ملخص ما استفاد من
الشيخ الاجل رحمه الله في بيان التعريف المذكور ثم انه اعلى الله مقامه اورد عليه بان ظاهره
ان الكلمات الناقصات لا يكون كلاما وكذلك الالفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني
مع انه عز وجل انشا الكل ثم قال رحمه الله الحق ان الكلام عبارة عن كلمات صادرة عن
المتكلم باحداثها لها او بلا وسط لها سواء كانت ذوات ام صفات ام الفاظا اذا لوحظت قائمة
بالمتكلم اي المحدث لها قيام صدور واقول ان الكلام قد يطلق على كل ما سوى الله تعالى من المشتمل
وجعلها من الصحيفة الجبلية الى اخر السلسلة الطولية بجميع مراتبها ومتعلقاتها فان كل واحد
منها كلام له تعالى وكتاب وكلمة وقول ولفظ باعتبارات مختلفة وصاحب المشاعر لم يرد بيان
هذا المعنى لبعده عن افهام اكثر الناس وان امكن حمل كلامه عليه بل اراد تعريفه بما هو
الشايع عند عامة الناس وهو ما انزله الله تعالى من القران وساير الكتب والصحف
والاحاديث القدسية مضافا الى ما هو المعروف في الكتاب والسنة وعند اكثر الخواص

من

من الدلالة على الحقايق النورية والذوات القدسية دون غيرها مما خلقه الله تعالى
من الجواهر الجسمية والاعراض الدنية فانها ايضا وان كانت كلاما وكتابا وكلمة الا ان
اطلاق هذه الاسماء عليها غير شايع كما ان اطلاق اسم الله عليها ايضا كذلك مع ان كل
شيء اسم له تعالى يعني انه علامة تامة دالة على وجوده وقدرته وعلمه وحكمته فاشار الى
الدلالة على تلك الحقايق بقوله انشا كلمات الى اخر والى المعاني التي انزلها في كسوة الالفاظ
وان شئت قل الى الالفاظ التي انزلها الدالة على تلك المعاني بقوله وانزل ايات الى
اخر نعم يرد عليه ان الكلام عبارة عن نفس الكلمات والايات لا عن انشائهما وانزالها
فانه التكلم لا الكلام ولعله اراد بالكلام التكلم او بالانشاء وانزال الكلمات المنشاة و
الايات المنزلة والله اعلم **تنبيه وتوجيه** قد تبين مما ذكرنا ان ما عن المعتزلة من ان
كلامه تعالى عبارة عن اصوات وحروف مخلوقة دالة على المعاني اقتصار على ما هو
المعروف عند عامة الناس والا فالتحقيق ما مر وما يورد عليه من انه يلزم ان يكون
كلام كل احد كلامه تعالى لانه تعالى خالق كل شيء ممكن مدفوع بما في غاية واما ما
عن الاشاعرة من ان كلامه تعالى صفة نفسية ومعان قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم
والقدرة وليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك
من اساليب الكلام وسموها الكلام النفسي ففيه اولا ان الكلام لا يصدق على ما ذكروه
اصلا وثانيا انه لا يقوم شيء بذاته تعالى ابدا وانما قيام الاشياء بامره وما رد به عليهم
في التجريد حيث قال والنفساني غير معقول كانه اراد ان العقل لا يعرف استقامة ما
ذكروه لا انه لا يدرك معناه فان العقل يدركه ولكن لا يحكم بصحته بل يحكم بفساده لما ذكرناه
نعم قد يوجه الكلام النفسي بنحو الممكن بان النفس لها كلام مثل كلام اللسان مشتمل

على كلمات وحروف مع ما يعتبر فيها من الترتيب والاعراب والوقف والوصل وغير
ذلك مما يكون في الكلام المسموع بالاذان لان هذا يظهر باللسان الجسمي وهناك باللسان
النفسي وهو الذي يعبر عنه بحديث النفس وذلك كانك تعتقد تصورك زيدا مثلا
تخاطب صورته وتقول باللسان النفسي لم عصيتني فتجيب الصورة بكلام ثم ترضى عنه
او تغضب عليه وتقول عفوت عنك او سانتقم منك حتى يظهر اثار الرضا او الغضب
على ظاهرك وليس شيء من ذلك بعلم وانما هو كلام نفسي وهذا واقع في الممكن واما الواجب
تعالى فلا يصح ذلك فيه لانه ليس محلا للشيء ولا يوصف بما يوصف به خلقه **فرقان**
قد يفرق بين الكلام والكتاب بان الاول من عالم الامر وبمنزلة القلوب والصدور ولا
يمسه الا المطهرون من ادناس عالم الطبيعة والثاني من عالم الخلق ويدركه كل احد و
ليس له ستر يستره بل يباشره بعض الايات كقوله تعالى كل شيء احصيناه كتابا ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فان كل شيء اذا كان في الكتاب فكيف يدركه الكتاب كل
احد ويكون من عالم الخلق ومثل الفرق المذكور ما قيل في شرحه من ان الكلام النازل
من عند الله بالنظر الى ان تاثير الواجب فيه بواسطة والواسطة ملحوظة يكون كتابا اذ
الكتابة حصلت في اللوح بواسطة القلم وبالنظر الى ان المؤثر ليس الا هو تعالى والواسطة
ليصحح القبول يكون كلاما واما الكلام المطلق المحض في العالم بلا واسطة شيء من العالم
فهو ليس بكتاب لانه من عالم الامر والكتاب ليس الا بواسطة ومن عالم الخلق انتهى بل الظاهر
ان الكلمات الصادرة من المتكلم من حيث كونها محدثة كلام ومن حيث كونها منقوشة ومحفوظة
في القلوب او الصدور او القراطيس كتاب وان شئت فقل من حيث قيامها بالهواء
وتعلقها من الاسماع والنفوس المؤثرة فيها حين التوجه اليها قيام عروض كتاب كما

انها

انها من حيث كونها متلوة ومقروءة قران ومن حيث كونها فارقة بين الحق والباطل فرقان
فلا يعتبر متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار واما القول بان الكلام قران وفرقان با
باعتبارين دون الكتاب فمن حيث كون الكلام منزلة القلوب يكون قرانا ومن حيث انه
منزلة الصدور يكون فرقانا وبان القران كان خلق النبي صلى الله عليه وسلم دون الكتاب وان الفرق
بينهما كالفرق بين ادم وعيسى وبان الفرق بين المتكلم والكاتب ان المتكلم من قام به الكلام
والكاتب من اوجد الكلام اي الكتابة فليس شيء منها مستند معتبر كما مر بل بعضها مخل الصحة
والنظام كما لا يخفى على من له تامل تام والله ولي الانعام **الحديث السادس** في اسمائه تعالى
في الكافي عن ابرهيم بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما
بالحروف غير مصوت وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف
وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم
مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فاظهر منها
ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب منها واحدا وهو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء
التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك وتعالى وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة
اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين اسما فعلا منسوبا اليها فهو الرحمن
الرحيم الملك القدوس البارئ المصور الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم العليم الخبير
السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن
البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الباعث الوارث فهذه
الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلثمائة وستين اسما فهي نسبة لهذه الاسماء
الثلثة وهذه الاسماء الثلثة اركان وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلثة

وذلك قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى
بيان الاسم كما عن امير المؤمنين عم ما انبأ عن المسمى فكل ما سوى الله تعالى اسم
منبئ عنه تعالى دال عليه وما في الدعاء يا من اسمه دواء فالمراد بالاسم فيه على وجه هو جهة
توجه الشيء الى الله تعالى واستدلاله بنفسه عليه فانه الذي يكون دواء كما ان جهة اعراضه
وغفلته يكون داء كما قال امير المؤمنين عم دواؤك فيك وما تبصر وداؤك منك وما تشعر
ثم ان الاسماء اما معنوية او لفظية وكل منها اما اسماء حسنى او اسماء سوءى فالحسنى كحقائق
الانبياء والاوصياء عليهم السلام واسمائهم والسوءى كحقائق الاعداء واسمائهم فان الاولى
بكمالها تدل على كماله تعالى والثانية بنقصها تدل على تنزهه تعالى عن النقص فقد تنقسم
الاسماء الى ثلثة فعلية وصورية ولفظية فالفعلية عين افعاله تعالى وآثارها في
افعاله وهي اسماء افعاله اي اسماء اسمائه والصورية هيئات افعاله منها هيئات
متصلة وهي هيئاته في تأثيراته وهيئات منفصلة وهي ما تتصور آثارها به كنقوش
الحروف وهيئات حركة يد الكاتب واللفظية اسماء للنوعين من الاسماء الفعلية و
الصورية ثم ان الاسماء يجب افرادها عن المسمى ان لم يلاحظ ظهوره بها وهذا المسمى
هو الذي يعبر عنه بالمراد والمقصود وعينه ان لوحظ من حيث الظهور انما الظاهر من حيث
الظهور والمسمى من حيث التعينية والموصوف من حيث الاتصاف بالصفة في مقام الاسم
والصفة بل نفسها ويكون مجموع المسمى والاسم المتحدين المفردين اسما لذلك المسمى الذي
هو المقصود والمراد اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان هذا الخبر من مشكلات الاخبار وقد
تحير فيه ارباب البصائر والانظار فمنهم من حمل الاسم فيه على الاسم اللفظي كالمجلسيين اعلى الله
مقامهما فقال اولهما على ما نقل عنه الثاني رحمه الله في اربعينه ان الاسم الاول كان اسما

جامعا

جامعا للدلالة على الذات والصفات ولما كان معرفة الذات محجوبة عن غيره تعالى جزّي
ذلك الاسم على اربعة اجزاء وجعل الاسم الدال على الذات محجوبا عن الخلق وهو الاسم
الاعظم باعتبار والدال على المجموع اسم اعظم باعتبار اخر ويشبه ان يكون الجامع هو
الله والدال على الذات فقط هو ويكون المحجوبية باعتبار عدم التعيين كما قيل ان
الاسم الاعظم داخل في جملة الاسماء المعروفة ولكنها غير معينة لنا ويمكن ان يكون غيرها
والاسماء التي اظهرها الله للخلق على ثلثة اقسام منها ما يدل على عظمته تعالى ومنها ما يدل
على التقدس مثل العلي العظيم العزيز الجبار المتكبر ومنها ما يدل على علمه تعالى
ومنها ما يدل على قدرته تعالى وانقسام كل واحد منها الى اربعة اقسام بان يكون
التنزيه اما مطلقا او للذات او الصفات او الافعال ويكون ما يدل على العلم اما لمطلق
العلم او للعلم بالجزئيات كالسميع والبصير او الظاهر او الباطن وما يدل على القدرة
اما للرحمة الظاهرة او الباطنة او الغضب ظاهرا او باطنا او ما يقرب من ذلك التقسيم
والاسماء المفردة على ما ورد في القران والاخبار يقرب من ثلثمائة وستين اسما ذكرها
الكفعمي في مصباحه فعليك بجمعها والتدبر في ربط كل منها بركن من تلك الاركان
انتهى وقال ثانيهما رحمه الله بعد ان ذكر ان هذا الخبر اورده الصدوق رحمه الله
ايضا في كتاب التوحيد بادنى تغيير وانه من متشابهات الاخبار وان الاعراض عن البحث
عن هذا اولى بهذا المختصر ولنذكر وجها تبعا لمن تكلم فيها على سبيل الاحتمال فنقول
اسماء في بعض النسخ بصيغة المفرد وهو الاظهر وفي بعضها بصيغة الجمع ولعله
باعتبار انه مجزى باربعة اجزاء كل منها اسم وقوله بالحروف غير مصوت كما في التوحيد و
غير منصوت كما في الكافي وكذا ما بعده من الفقرات اما حال عن فاعل خلق او عن

قوله اسما وتوبيله الاول ما في اكثر نسخ التوحيد خلق اسما بالحروف وهو عز وجل بالحروف
غير منعوت فيكون المقصود بيان المغايرة بين الاسم والمسمى بعدم جريان صفات الاسم
عليه بحسب ظهور اثر النطقية والكتابية فيه تعالى واما على الثاني فلعله اشارة الى حصوله في
علمه تعالى فيكون الخلق بمعنى التقدير وهذا الاسم عند حصوله في العلم الاقدس لم يكن
ذا صوت ولا شكل ولا غيرهما او اشارة الى ان خلقه كان بالافاضة على روح النبي
صلى الله عليه وآله وسلم وارواح الائمة عليهم السلام بغير نطق وصبغ وغيرهما وقوله غير
مصوت اما بكسر الواو اي لم يكن خلقها بايجاد حرف وصوت او بفتحها اي هو تعالى
ليس من قبيل الاصوات والحروف حتى يصلح كون الاسم عينه تعالى لكن الظاهر من اللغة بين
ان تصوت لازم فيكون بالكسر بالمعنى الثاني فيتوقف الوجه الاول واقول فيما رايته من
نسخ الكافي غير مصوت بدون تاء بعد الميم فيكون ح من صوت لا من تصوت ثم قال
وقوله غير منطق بفتح الطاء اي ناطق او انه غير منطوق باللفظ كالحروف ليكون من
جنسها او بالكسر اي لم يجعل الحروف ناطقة على الاسناد المجازي كقوله تعالى هذا كتابنا
ينطق عليكم بالحق وتطبيق هذه الفقرات وما بعدها على الاحتمال الثاني وهو كونها
حالا عن الاسم بعيد بما ذكرنا ظاهر قوله مستتر اي بكنهه غير مستور بانواره او مستتر بكمال
ذاته من غير ستر وحاجب او انه غير مستور بل هو في غاية الظهور والنقص انما هو من قبلنا
ويحمل على الثاني ان يكون المراد انه مستور عن الخلق غير مستور عنه تعالى ثم الاسم الجامع
هو الذي يدل على الذات مع جميع الصفات واجزاؤه الاربعة احدها ما يدل على الذات
فقط وهو الذي لم يعط خلقه لان كنه الذات مستور عن الكل وثلثة منها وهي ما يدل
على الصفات الثبوتية او السلبية او صفات الافعال اعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه

من

من الوجوه وفي نسخ التوحيد هنا مخالفة لنسخ الكافي وفيها هكذا وحجب واحدا منها وهو
الاسم المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلثة التي اظهرت فالظاهر هو الله وتبارك
وسبحان والمعنى ان هذه الثلثة حجب ووسائط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون اذ
بها يتوسلون الى الذات والى الاسم المختص بها ولما كانت تلك الاسماء الاربعة مطوية
في الاسم الجامع اجمالا او كان تحققها في العلم الاقدس او كان ايجادها بالافاضة على
الارواح المقدسة لا بالتكلم لم يكن واحد منها قبل الآخر كما قال عليه السلم ثم بين الاسماء الثلثة
فاولها الله تعالى وهو الدال على الذات المستجمع للصفات الذاتية وهو يشمل الصفات
الوجودية من العلم والقدرة وغيرهما والثاني تبارك لانه من البركة واشارة الى انه
منبع الخيرات وهو يشمل الصفات الفعلية ولكون المراد بالاسم ما يدل على ذاته وصفاته
تعالى اسما كان او فعلا او جملة لا يضر ذكره في عد تبارك من الاسماء والثالث هو سبحان
الدال على تنزيهه تعالى وبنفيه الصفات السلبية هذا على نسخ التوحيد واما على نسخة
الكافي فلعل المراد ان الظاهر بهذه الاسماء هو الله تعالى وهذه الاسماء مظاهر ومظهرها
بها الرب سبحانه ثم لكل من تلك الاسماء الثلثة شعب اربعة هي بمنزلة دعائمه فاما الله فدعائمه
وجوب الوجود والعلم والقدرة والحيوة او مكان الحيوة الرحمة او العزة وسائر الصفات
الكمالية ترجع اليها واما تبارك فاركانه الاربعة هي الايجاد والتربية في الدارين والهداية
في الدنيا والمجازات في الاخرة اي الموجد والرب والهادي والديان ويمكن ادخال الهداية
في التربية وجعل المجازات ركنين الاثابة والانتقام واما سبحان فله ايضا اربعة اركان
لانها اما تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات وعن ادراك العقول او تنزيه صفاته تعالى
او تنزيه افعاله عن النقص والظلم او يقال تنزيهه عن الشريك وعن المشابهة عن

العقول وعن النفس وظاهر ان لكل منها شعبا كثيرة مجملة ثم شعب كل منها ثلثين وكذا
بعض اسمائه الحسنى على التفصيل ويحتمل ما في الكافي ان تكون الاسماء الثلثة ما يدل
على وجوب الوجود والعلم والقدرة والاثنا عشر ما يدل على الصفات الكمالية و
التنزيهية التي تتبع تلك الصفات والمراد بالثلثين صفات الافعال التي هي اثار تلك
الصفات الكمالية ويؤيده قوله فعلا منسوبا اليها وعلى الاول تكون المعنى انها من توابع
تلك الصفات فكانها من فعلها انتهى ملخصا ومنهم من حمل الاسم على الاسم المعنوي
كصدر المحققين والمحقق الكاشاني وغيرهما فقال الاول في شرحه على الكافي ما ملخصه
ان الاسم هنا اما الوجود المطلق او العقل المفارق وكونه غير مصوت بالحروف تعالى عن
الصفات المذكورة لتنزه ذاته عنها وكونه كلمة تامة فلاشتماله على معاني الاسماء والصفات
وكونه مظهر الاسم الله واما اجزاؤه الاربعة فهي معا واعتبارات ومفهومات اسماء
وصفات بوجه هي الجود والعلم والارادة والقدرة فان اول الصوادر متصف بهذه
الاربعة التي هي امهات الاسماء الالهية ثلثة منها من الصفات الاضافية وواحد منها و
هو الجود لغير كل وهو الاسم المكنون وكما ان الاسماء مختلفة بالشمول وغيره فكذا مظاهرها
ومربوباتها وكما ان الاسم الجامع هو اسم الله وغيره من الاسماء شرح له فكذلك خليفة
الله كلمة جامعة والعالم كله تفصيل ذاته واليه الاشارة بقوله فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر
هو الله الى اخره لان الاسم عين المسمى والظاهر عين المظهر بوجه واما قوله ثم وسخر
الى اخره فبيانه على وجه الاجمال ان لكل من العلم والارادة والقدرة اربع مراتب هي
كالاركان لمبنى واحد فمراتب العلم تعقل وتوهم وتخيل واحساس ومراتب الارادة
عشق وهوى وشوق وشهوة ومراتب القدرة الابداع والتصوير والفعل اي الاعداد

والتحريك

والتحريك والاول من كل منها من العقل الكلي والثاني منه من النفس الناطقة و
الثالث من النفس الحيوانية والرابع من الطبيعة الجسمية وبوجه اخر اقرب هو ان هذه
الاسماء الثلثة لما كانت اسماء الكلمة واحدة ولا تقدم لواحد منها على الاخر فالمسخر
المربوب لكل منها هو بعينه المسخر للاخر فالاركان الاربعة المسخرة لهذه الاسماء الثلثة
يجب ان تكون اعتباراتها بازاء العين لهذه الكلمة واوصافها بازاء هذه الاسماء الثلثة
وح فنقول الاركان الاربعة المسخرة لاسم الله هي العقل والنفس والطبع والجرم لما
من جوهر الا وله هذه الاربعة وهي اركان العالم واما من جزء من اجزائه الا ويندرج
تحت واحد منها وكل منها كلمة من الكلمات لكنها متفاضلة في الشرف وكل منها مشتمل
على معاني الاسماء الثلثة من العلم والارادة والقدرة ولكن على التفاوت في القوة
والضعف فاذا اعتبرت انقسام كل من الاربع بتلك الاسماء صار المجموع اثنا
عشر ركنا لهذا العالم ولهذه المناسبة انقسمت الافلاك باثني عشر برجا على وجه التربيع
التثليثي وكان اصل العالم جوهرا واحدا فانقسم باربع حقائق هي اصول العناصر كل
منها انقسم ثلثة اقسام فصار اثني عشر لان منتهى اسماء العدد الى اثني عشر
وهي من الواحد الى التسعة ثم العشرة ثم المائة ثم الالف وليس وراءها مرتبة لها اسم
اخر وكان الواحد اصل العدد فالعالم ابعد كثرة عن وحدة قال تعالى وجعلنا من الماء
كل شيء حي فنظم هذه الطبايع فالنار بازاء العقل لكونه فوق البواقي والهواء للنفس
والماء للطبع والارض للمادة فظهر حكم كل من الاربع في ثلثة مواضع من الفلك
فالنار المعقولة التي اسفلها هذه المحسوسة عندنا ظهر حكمها في ثلثة اماكن من كل منها
وهي البروج النارية وهكذا البواقي وهذه الحقائق اثني عشرية لا بد ان يكون اربابها

اثنى عشر اسما من الاسماء الالهية واذا اجرى فى كل من هذه الاسماء ومربوباتها
حكم الاسماء الثلثة الاصلية التى هى الائمة الكبرى بعد امام الائمة صارت ستة و
ثلثين عدد الاسماء المذكورة فى هذا الحديث من الرحمن الى الوارث واذا اضوعف كل
منها عشرة باعتبار المقولات العشر التى بازاء كل منها حقيقة ربانية واسم الهى ادتقى
عدد الاسماء ومربوباتها الى ثلثمائة وستين عدد الدرجات الفلكية فيكون تحت
كل اسم من الاثنى عشر ثلثون اسما من الاسماء الفعلية التى هى دون الاسماء القضائية
والقدرية ولذلك انقسم كل برج الى ثلثين جزء واليه الاشارة بقوله عليه السلم ثم خلق
الى اخره فظهر ان العالم كله مخلوق على صورة الاسماء الالهية وان بين الاسماء تفاضلا
كما بين المخلوقات فما هو اعلى رتبة فهو اكثر جمعا للمعانى ويعلم من هذا ان الاسماء الغير
المحصورة واقعة تحت الثلثمائة والستين وهى تحت جملة الاثنى عشر كل ثلثين منها تحت
واحد وهى تحت الثلثة وهى تحت الواحد المكنون وان لكل اسم نصيبا من البواقى اذ
جميعها اسماء لذات واحدة ولما كان كل فعل واثر محتاجا الى فاعله واصله فالثلثمائة
والستون تحتاج على الاثنى عشر وهى على الثلثة وهى على الاسم الواحد فاحتجب الواحد
اولا بالاسماء الثلثة ثم بالاركان الاربعة ثم بالاثنى عشر ثم بالثلثين ثم بالثلثمائة والستين
ثم بغيرها مما لا يحصى وذلك الواحد الذى هو مرجع الكل هو الله او الرحمن قال تعالى
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى فان حكم الرحمن فى السعة
حكم اسم الله حتى ان وجود الغضب انبثق من الرحمة الواسعة انتهى ملخصا وقال الثانى فى
الوافى الاسم ما دل على الذات الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظا او حقيقة من الحقائق
الموجودة عن مسترح من الشبهة وكان الاسم الموصوف اول ما خلق الله اعنى النور

المحمدى والعقل الكلى واجزاؤه الاربعة اشارة الى جهة الالهية والعوالم الثلثة
التى يشتمل عليها وهى عالم العقول المجردة عن المواد والصور وعالم الخيال وعالم
الاجسام وبعبارة اخرى الحس والخيال والعقل والسر وبثالثة الشهادة
والغيب وغيب الغيب وغيب الغيوب وبرابعة الملك والملكوت والجبروت
واللاهوت ومعية الاجزاء عبارة عن لزوم كل منها الاخر وتوقفه عليه فى تمامية
الكلمة وجزئية المكنون السر الالهى والغيب اللاهوتى فى هذه الصواب بهذه بابا
كما فى التوحيد ويدل عليه اخر الحديث المخزون هذه فالظاهر ان الظاهر هذه
الاسماء الثلثة هو الله فان المسمى يظهر بالاسم والاركان الاربعة الحى والموت و
الرزق والعلم التى وكل بها اسرافيل وعزرائيل وميكائيل وجبرائيل انتهى ملخصا
وقال الشيخ الاجل على الله مقامه فى رسالة فى شرح هذا الحديث ما ملخصه
ان المراد بذلك الاسم هو مجموع عالم الامر بمراتبه الاربع وعالم الخلق بمراتبه الثمانية
والعشرين وجعله كلمة تامة لاشتماله على جميع مظاهر الصفات الحقية والخلقية وامتيازا
واما اجزاؤه الاربعة فالجزء الاول عالم الامر اى المشية وهو النقطة والالف و
الحروف والكلمة التامة او نقول ان الرحمة والنفس الرحمانى والسحاب الزجى و
السحاب المتراكم والجزء الثانى هو النور الابيض والقلم وعقل الكل وهو ملك له
روس بعدد الخلائق والثالث هو النور الاصفر والروح والنفس والرابع النور
الاخضر وجسم الكل وربما فسرت الاجزاء الثلثة بما تضمن البسملة من صفة الله وصفة
الرحمن وصفة الرحيم وبالجملة المراد بالاجزاء الاربعة المشية وعقل الكل ونفس الكل و
جسم الكل وهذه الاربعة وان تقدم بعضها على بعض فى الذات الا انها متساوقة

فى الظهور لتوقف ظهور البشر على وجودها بعدها والثلثة التى اظهرها سبحانه هى
العقل والنفس والجسم واحتياج الخلق اليها لان التكوين والتكليف الذين بهما قوام
قوامهم ونظامهم وبلوغهم غاية الكمالات لا يكونان بدونها والذى هو حجبه هو البشر اذ
لا يتوقف نظامهم ولا بلوغهم اعلى الدرجات على معرفة البشر ومعرفة نفوسهم
بها الا بالاعتقاد ويكفى فيه معرفة العقول التى فيهم وقوله فالظاهر هو الله ليس
المراد به هذا اللفظ لانه قال بالحروف غير مصوت ولا معناه الذى هو الذات
المتصفة بالالوهية بل مظهره الذى هو العقل وتعالى اشارة الى صفة العلى وهى
النفس وتبارك الى صفة العظيم وهو الجسم وفى رواية اخرى فالظاهر هو الله العلى
العظيم والمعنى واحد وقوله وسخر سبحانه الى اخره الاصل فى ذلك انه لما كان كل جزء
منها عالما مستقلا وجب ان يكون جامعا لما فيه النظام من الاصول الاربعة التى
هى الخلق والرزق والحيوة والممات فيكون كل واحد منها مربعا وسخر سبحانه لكل من
هذه الاصول ملكا قائما به ولكل ملك ملائكة تحت موتمرة فى المراتب الثلث كل منهم من
جنس ما وكل به ففى العقل عقليون مختلفوا المراتب لاختلاف مراتب العقل وهكذا
فى النفوس والارواح والاجسام فالموكل بركن الخلق والايجاد جبرئيل وبركن
الحيوة اسرافيل وبركن الرزق ميكائيل وبركن الممات عزرائيل ولكل من هذه الملائكة
احتجبة عقلانية ونفسانية وجسمانية يطيرون بها فى الجهات العقلية والنفسية والجسمية
ويتبعهم فى تلك الجهات اعوانهم المجانسون لها فهذه اثنا عشر ركنا ثم ان كل ركن منها
قد تكون من عشر قبضات تسع منها من الافلاك التسعة وواحدة من الارض وكل قبضة
قد ادبرت ثلث دورات دورة فى معدنها ودورة فى نباتها ودورة فى حيوانها سوا

لان

كانت القبضة جبروتية او ملكوتية او ملكية فصار كل ركن ثلثين دورا وصار جميعها
ثلثمائة وستين وفى كل واحد منها روح به يتقوم وهو فعل خاص به واسم من اسماء الله
وقوله فهو الرحمن الرحيم الى اخره تمثيل للاسماء بذكر بعضها وقوله عليه السلم فهى نسبة لهذه
الاسماء اى جهة من جهاتها وبيان لصفتها وفعلها لانه مظاهر هذه الاسماء والثلثة و
قوله اركان اى اركان للكلمة التامة او المراد انها اركان لظهور الاسم المخزون وقوله وحجب
الاسم الى اخره اى انه تعالى حجب بهذه الثلثة اى بظهورها لانه اذا ظهر بنفسه غيبها وانا اختفى
ظهرت فلما ظهرت احتجب بظهورها لان الشئ اذا ظهر خفى الشئ وقوله عليه السلم وذلك
قوله قل ادعوا الله الى اخره يشير الى ان للاسماء الثلثة هيمنة وربوبية على سائر الاسماء
التى هى صفات للثلثة وقوله تعالى فله اى لكل من هذين الاسمين سائر الاسماء الحسنى يعنى
تكون هذه الاسماء صفة لله وداخلة تحت حيطته وكذا للرحمن المراد به فى هذا المقام
مقام التمثيل العلى العظيم اى تبارك وتعالى فى هذا الحديث ومعنى دخول الكل تحت حيطة
هذه الثلثة انما تنسب اليها لعدم شمول ما سوى هذه الثلثة اعنى الله والعلى والعظيم
انتهى ملخصا ارشاد انما نقلنا هذه الاقوال ليعرف الناظر ما فى هذا الحديث الشريف من
الاختلافات اللفظية ويطلع على جملة من الوجوه المعنوية فينصرف ذهنه منها الى
وجوه اخر ويتوجه فكره منها الى معان اخرى على حسب استعداده وخبرته بقواعد اهل العصمة
فانك بعد ما علمت من العقل والنقل ان الكل سافل اية لعاليه ومرآت ومظهر الجميع ما فيه
ان لوبعية فطرته التى فطره الله عليها وان كل شئ فيه معنى كل شئ وان كل ذرة من ذرات
الوجود يجرى عليه الشعر المنقول عن امير المؤمنين ع : اتزعم انك جرم صغير : وفيك
انطوى العالم الاكبر : مع علمك بان الاسم المذكور فى هذا الحديث الشريف ممكن مخلوق

مخلوق بالضرورة نعلم انه كما يمكن تطبيقه على مجموع العالم يمكن تطبيقه على ما بعده فان
جميع ما سوى الله تعالى كما تكون كلمة تامة على اجزاء اربعة هي المشية والعقل والنفس
والجسم مثلا فكذا لكل جزء منه يكون كذلك بحسبه وكما ان اول ما خلق الله تعالى اي العقل
الاول كلمة تامة مشتملة على اجزاء اربعة كما مر عن الوافي فكذا كل ما دونه من مراتبه فافهم
ولكن الشان في كيفية التطبيق واستخراج الاسماء برايها من كل شيء على وجه يليق
والله ولي الفضل والتوفيق **الحديث السابع** في جملة من افعاله تعالى كالمشية والارادة و
القدر والقضاء الكافي عن معلى بن محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال
علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه
كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء
وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة و
والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلا بدا فالعلم بالمعلوم قبل كونه والمشية في
المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها
وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام
المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن
وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له
فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل
كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبالارادة
ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء
ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير

العزيز

العزيز العليم **بيان** لعل المراد بالعلم في هذا الحديث العلم الثاني الازلي بل العقل الاول
المعبر عنه بالوجود المطلق والنفس الرحماني وعالم الامر والكلمة التي انزجر لها العمق
الاكبر وادم الاول وهو المشية الامكانية المتعلقة بجميع امكانات الاشياء التي
لا نفاد فيها قبل تكوينها ولا بعده وهي متحدة مع المشية الكونية ذاتا وتفاوتهما
باعتبار المتعلق فان متعلق الكونية هي اكوان الاشياء وهي الحلل التي تلبسها الاشياء
تارة وتخلعها اخرى ومتعلق الامكانية امكاناتها التي هي اصل بالنسبة الى الاكوان
والاكوان طارية عليها ومرتبة متاخرة عنها وكما هي متحدة مع الارادة وما بعدها
ايضا وبيان هذا المقال على وجه الاجمال ان المشية التي هي فعل الله تعالى واحدة بالذات
وانما يتعدد اسماؤها باعتبار تعدد متعلقاتها فباعتبار تعلقها بالامكانات تسمى
علما وباعتبار تعلقها بالاكوان تسمى مشية وهذه المرتبة هي الذكر الاول كما قال الرضا ع
ليونس والمراد به اول ذكر الشيء على نحو التشخص والتميز اذ قبل هذه المرتبة لا يكون
مذكورا الا على وجه كلي يصلح له ولغيره كالمداد الصالح لان يكتب به زيد وعمرو وغيرهما
ثم باعتبار تعلقها بالاعيان تسمى ارادة وهي العزيمة على ما يشاء وثاني ذكر الشيء لانه
مرتبة انيته وماهيته والذكر الاول كان مرتبة وجوده وباعتبار تعلقها بالهندسة ووضع
الحدود من البقاء والفناء وغيرهما تسمى قدرا وهذا اول الخلق الثاني وبه السعادة
والشقاوة وباعتبار تعلقها باتمام الشيء تسمى قضاء وباعتبار تعلقها باظهار ذلك
الشيء تاما مشتملا على جميع ما يترتب عليه من الدلالة على الصانع وغيرها تسمى امضاء
وهذه المرتبة بيان للاربع السابقة التي هي اركان الفعل ويعبر عن تلك الاربع ايضا
بصبح الازل الذي يشرق منه الانوار الاربعة التي هي اركان العرش وبما ذكرناه ظهر وجه

ترتيب السنة كما بينه عليه السلام مرة بعد اخرى وظهر ايضا ان العلم والمشية هنا هما المذكوران
فى قوله تعالى ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء وان تلك الاربع مما لا يتحقق شىء فى
الكون بدونها اذ المصنوع كالسرير مثلا لابد له من مادة كالخشب هى الخلق الاول
وله مادة هى متعلق المشية وصورة هى متعلق الارادة ومن صورة هى الخلق الثانى
وحدودها تقديره حسب ما اراد كتقدير الخشب طولا وعرضا على هيئة السرير وهو
متعلق القدر ثم بالبعد واتمام تركيب الاخشاب واتمامها سريرا وهو متعلق
القضا واما الاذن والكتاب والاجل كما فى الكافى عن ابى عبد الله عم انه قال لا يكون
شىء فى الارض ولا فى السما الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن
وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر فالمراد بالاذن انه لا يخرج
شىء من الاشيا من امكانه الى كونه ومن كونه الى عينه ومن عينه الى قدره ومن قدره الى
قضائه ومن قضائه الى امضائه الا باذن من الله تعالى وكذا فى كل حال من حالاته وبالكتاب
هو نقش الشىء وثبته فى كل مرتبة من المراتب التى يمر عليها من اول نزوله من الخزائن الى
الى وصوله الى عالم الظهور فان كل شىء كلمة مكتوبة فى محله ووقته بعينه وفى عينهما
بمثاله والكل فى كل مقام من حروف اللوح المحفوظ وكلماته وبالاجل مدة بقائه فى
كل طور من اطواره ووقت خروجه منه الى طور ادنى فى ادباره او اعلى فى اقباله هذا
وفى الوافى ان الاذن هو الامضاء وقال المجلسى ان الفرق بين المشية والارادة ما بالكلية
والجزئية والتقدم والمقارنة وكذا الفرق بين القضا والقدر على المشهور واما
فى الاخبار فالقضا بمعنى الحكم والايجاب فمتاخر عن القدر والامضا هو الايجاد فى
الخارج انتهى فتدبره وتحرز عما يخالف الاخبار المطابقة لصحيح النظر والاعتبار وقوله

المقدر

التقدير واقع اى مقدم سابق على القضا المعقب بالامضاء لبلا ثبا فى العفرات
الماضية والاتية لانه متاخر عن القضا كما رواه ابو هم قوله عليه فيما علم متى شاء بعض
ان ما امكنه الله تعالى له البدا فى ان يوجده فى الكون وان لا يوجده بل يغيره فى
امكانه فاذا اوجد وجوده فالغالب ان يوجد ماهيته ايضا فلا يتحقق البدا هنا غالبا
بل بعد ايجاد الماهية وتمام الخلق الاول فله تعالى البدا فى الخلق الثانى وهو قوله
وفيما اراد الى اخره فالبداء غالبا فى الخروج عن الامكان الى الكون وعن الخلق الاول
الى الخلق الثانى على ما ياتى تفصيله انشاء الله وقوله فالعلم الى اخره تكرير للترتيب
السابق بنحو اخر وهو ان العلم المتعلق بالمعلوم الذى هو مقام امكان الشىء قبل
مقام كونه والمشية المتعلقة بالمشا الذى هو مقام وجود الشىء قبل مقام عينه اى
ماهيته والارادة المتعلقة بالمراد الذى هو مقام ماهية الشىء قبل مقام تشخصه
من تشخصاته الذى هو مقام التقدير والخلق الثانى والتقدير لهذه المعلومات
الواقعة فى مقام الامكان والمشية والارادة قبل مقام قضائها الذى هو عبارة
عن تفصيلها اى تفريق اجزائها وتوصيلها اى تركيب بعضها ببعض فما كان تماما مشية
بالتفصيل والتوصيل معا وفيما بينهما باحدهما فالتقدير قبل خاصة وقوله عيانا ووقتا
اى تفصيلا وتركيبا يكون معاينا مشهودا ومتحققا فى وقته الخاص والحاصل ان
التقدير قبل مقام القضا الذى هو مقام تمام الشىء وتحققه فى الخارج متشخصا
فانه بالتحقق كذلك يكون مبرما اى محكما تاما لا نقض فيه بحسب مقامه والبه اشار
بقوله والقضا المتلبس بالامضاء المعقب به هو المبرم من المعقولات اى ابرامها
واحكامها واتمامها او المراد بالقضا متعلقه اى المقضى ليستقيم الحمل ظاهرا وخص

متعلق القضاء الذي هو خامس المراتب بالمحسوسات مع انه يتعلق بغيرها ايضا اما
لانس غالب الناس بها اولان يستدل بها على غيرها مما غاب عن الحواس فلان الاستدلال
على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا كما عن الرضا عليه السلام واما لان كل محسوس انما نزل
من الخزائن الغيبية كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم فالخزانة الاولى الامكان المعبر عنه بالعلم واما المراتب الثلث الاخر السابقة
على مرتبة الحس فهي اما مقام فؤاده وعقله ونفسه او عقله وروحه ونفسه او عقله
ونفسه وطبيعته وبالجملة فكل شيء له في الكون الا مراتب اربع واخرة المراتب هي
مرتبة شهوده الذي هو مقام قضائه والثلث السابقة مراتبه الغيبية التي هي مقام
مشيته وارادته وقدره وقوله ع دب اي مشى ودرج اي مات ويقال ايضا
درج الصبي مشى قليلا في اول ما يمشي والاول انسب اي ما حي وما مات او ما تحرك
وما سكن وقوله ع فلله تبارك وتعالى الى اخره بيان لمحل البداء وتعبان اشار اليه
سابقا والظاهر ان الضمير في فيهم تعبيره قوله ع مما لا عين له والمعنى ان البداء انما يتحقق
في شيء لم يكن له تعين في الخارج ووجود في عالم الشهود واما تعينه وتحققه
الخارجي الذي هو مقام قضائه المتلبس بالامضاء فلا بداء ح اذ ما وقع فقد وقع نعم
يكون البداء بعد وقوعه في ابقائه واهلاكه وتغييره عما هو عليه الى غيره كما اشار
بقوله والله ما يشاء وقوله ع فبالعلم الى اخره بيان للمراتب الست بوجه اخر يعني ان الاشيا
قبل نزولها في عالم الكون علمها الله تعالى في امكانها بالعلم الامكاني الذي هو نفس تلك
الاشياء الامكانية فان العلم نفس المعلوم بالذات كما يتضح مما يأتي انشاء الله تعالى في بيان حديث
عمران الصابي وعالم الامكان يقال له العلم كما مر في اول الحديث وعن الصادق

عليهما السلام

عليهما السلام في تفسير قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن
شيئا مذكورا قال كان مذكورا في العلم ولم يكن مذكورا في الخلق قوله ع وبالمشية عرف
من المعرفة او التعريف فان الاشياء في مقام الامكان والصلوح عادية عن الصفات
المشخصة والحدود المميزة واول حصول التشخص والتميز انما هو في الذكر الاول ومرتبة
المشية المتعلقة بايجاد مادة الاشياء فان التميز التام وان كان في مقام الصورة التي
هي مرتبة الارادة كما قال ع وبالارادة ميز انفسها الى اخره الا ان للمواد ايضا في مرتبة ذاتها
حدودا واوصافا مميزة في الجملة فالمشية مقام تعريف هذه الصفات او مقام معرفتها
اي مقام العلم بها كما كان الامكان والمقامات المتاخرة ايضا كالارادة وغيرها
كلها مراتب العلم فان العلم في كل مقام متحد بالمعلوم فيه وقوله وانشاها اي انشا
انشا الاشياء اي موادها وهذا قبل اظهارها فان اظهار الاشياء انما يكون بايجاد
صورها التي هي محال ظهور موادها وايجاد الصورة انما هو بالارادة التي هي
بعد المشية واما الاظهار التام للاشياء فهو بعد اتمامها واحكامها الذي هو
مقام قضائها وقوله ع اقواتها اي ارزاقها وقوله عليه السلام وعرف بالتشديد
او التخفيف اولها اي اول وقت وجودها في كل مرتبة واخره فيها وهو الاجل الذي
مرتبة له او اول درجة من مراتبها واخرها وقوله ع ابان للناس اي ظهر لهم امكنة الاشياء
اي مراتبها او محال ظهورها كالانسان فوق الارض والسحاب في الجو والنجوم في
السماء والضوء في الكثيف والصورة في المرآت ونحوها وهكذا او دلهم بالرسل الظاهرة
والباطنة من العقول والحواس على تلك الاشياء او على اماكنها ومعنى ابانة اماكن
الاشياء والدلالة عليها بالقضاء هو خلقها في اماكنها فانه مبين محكم كما ظهر مما ذكره

في معنى القضاء وقوله عليه السلام بالامضاء الى اخره قد مر ان الامضاء مرتبة مترتبة على
المراتب السابقة التي بها يتم الشيء فان الشيء بعد اتمامه تقتضي الحكمة في الغالب
ابرازه واظهاره ليترتب عليه اثاره المقصودة من خلقه اذ قل ان يقتضي حكمة
الصانع مجرد صنع الشيء واتمامه ثم يبيده او يمحوه ولذا اورد انا قضاه فقد امضاه
ومن ثم ما يقصد من خلق الشيء كونه اثرا دليلا للمبادي العالية شاهدا للعلل
السابقة مبينا للاسباب الفائقة فان كل شيء معلول واثر ودليل على ما فوقه وان
كان علة ومؤثرا ومدلولا عليه بالنسبة الى ما دونه فاذا تم الشيء وبلغ مقام قضائه
ترتب عليه امضائه وهو اظهاره تاما كاملا مشروح العلل مبين الاسباب مبانا
الامر اي امره الذي يكون له بالنسبة الى ما فوقه من كونه اثرا ودليلا ومظهرا للالهية شاهدا
لخوافيه وبالنسبة الى ما دونه من كونه علة ومؤثرا ومعلوما له هذا ما اجرى الله تعالى
بتوفيقه على قلمي في شرح هذا الحديث المعضل الذي كل دونه الانظار وارجو منه تعالى
ان يكون مطابقا لصحيح الاعتبار ومعتبر الاخبار وبه الاستعانة في اصابة الافكار
تتمة معصومية المشية والارادة قسمان حتمية وعزمية ففي الكافي عن ابي الحسن عليه السلام
قال ان لله ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويامر وهو
لا يشاء اوما رايت انه نهى ادم وزوجته ان ياكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان
ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله تعالى وامر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه
ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله فالحتمية هي التي لا يقع شيء في الارض ولا
في السماء خيرا كان او شرا الا بها وهي المذكور بيانها في حديث العالم ع وعن الصادق
من زعم ان الخير والشر بغير مشية الله فقد اخرج الله من سلطانه وفي القران وما

تشاؤن الا ان يشاء الله وقل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله وفي
الدعاء لبيك لنا من الامر الا ما قضيت وهي التي يتعلق بفعل العبد على حسب استعداده
وارادته اذ لو لم يتعلق فعله تعالى بما اراده العبد اراده جازمة بحيث لو لم يمنعه مانع لفعله
البتة لتعلق اما بخلاف ما اراده فيكون مجبورا او لم يتعلق بشيء من فعله وتركه بل يكون العبد
مستقلا فيما ياتي به من غير مدخلية فعل من الله تعالى فيه فيكون مفوضا ولما دلت الادلة
على بطلان الجبر والتفويض لزم ان يوجد ما يريده العبد اراده جازمة وان يكون
ذلك بمشيته وارادته من الله تعالى بل بالخصال السبع جميعا فهذه المشية كسائر الخصال
السبع تتعلق بجميع ما يوجد في العالم من خير وشر بحسب الحكمة والمصلحة وعلى حسب استعدادات
الفاعل وارادته حتى لا يلزم الجبر واما المشية العزمية فهي عبارة عن محبة الله تعالى لشيء ورضاه
به وتختص هذه بما هو خير ومحبوب عنده تعالى واما الاولى فتعم المحبوب والمبغوض جميعا
فاكل ادم من الشجرة وان كان مبغوضا عنده الا انه تعالى شاء ذلك لاجل ارادة ادم ذلك ارادة جازمة
ولو لم يشأه الله تعالى اي لم يتعلق فعله تعالى بايجاده بعد ارادة ادم لم يقع منه البتة ولما غلبت
مشيته مشية الله تعالى ولكن يكون ادم ح مجبورا في تركه فتعلق مشيته تعالى في علمه بذبح
اسحق وغيره مما يقع من الافعال والتروك هذا وفي البحار قيل المراد بالمشية في تلك
الاخبار هو العلم وقيل هي تهيئة اسباب فعل بعد ارادة العبد ذلك الفعل وقيل ارادة
بالعرض يتعلق بفعل العبد والاصوب انها عبارة عن منع الالطاف والهدايات
الصارفة عن الفعل والداعي اليه لمعرفة من المصلحة او عقوبة ما صنع العبد بسوء اختياره
انتهى ايقاظ المشية والارادة حادثتان كما نطق به هذا الخبر وغيره من الاخبار و
القول بقدمهما او تنويعهما الى نوعين قديم وحادث مخالف لصحيح الاعتبار وصريح

الاجساد والاستدلال على القدم بان المشية لو كانت حادثة لاحتاجت الى مشية
اخرى فيتسلسل وبانها صفة لله تعالى والصفة لا تقوم بنفسها ولا بغير موصوفها
فلو كانت حادثة كان الله تعالى محلا للحوادث باطل اما الاول فلان المشية عبارة عن
فعله تعالى وخلق الفعل لا يحتاج الى فعل اخر بل انما يخلق الله تعالى بنفسه ويخلق بها
المفعول لانه لا يفتقر الى مشية اخرى وكذلك حركات السهو دية لا تحتاج الى حركة اخرى وهذا
معنى ما رواه الصدوق رحمه الله في توحيده عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية
بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وقيل في معناه وجوه اخر بعضها بعيد وبعضها
فاسد منها ان المشية التقدير في اللوح فان سائر الاشياء وجدت بما قدر في اللوح
واللوح وما اثبت فيه لم يحصل بتقدير اخر في لوح سوى ذلك اللوح ومنها ان
المراد بالمشية مشية العباد لافعالهم لتقدسه تعالى عن مشية زائدة على ذاته تعالى وبالاشياء
افعالهم ومنها ان خلق المشية بنفسها كناية عن كونها لازمة لذاته تعالى متفرعة عنها
بلا توقف على مشية اخرى هذا واما الثاني فلان المشية ليست صفة ذاتية له تعالى
والا لكانت عينه تعالى لا حالة فيه لانه تعالى كما لا يكون محلا للحوادث لا يكون محلا للقديم
ايضا بل هي صفة فعلية اقامها الله تعالى بنفسها واقام سائر الاشياء بها قيام صدور وفوقهم
والصفة لا تقوم بنفسها الى اخره فيه ان كل معلول جوهرا كان او عرضا صفة لعلته قائمة
بها قيام صدور والا ان الجوهر قائم بنفسه والعرض قائم بغير موصوفه قيام عروض كوجود
الشمس القائم بها قيام صدور وبالجدار قيام عروض وكذا الكلام الذي هو صفة المتكلم
فانه به قيام صدور وبالهواء قيام عروض فتفطن للمقام ولا تخلط بين اقسام القيام
والله ولي الانعام الحديث الثامن في القضاء والقدر زيادة على ما مر في الكافي

كان

كان امير المؤمنين عليه السلام بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ اقبل شيخ فجثا بين يديه
ثم قال له يا امير المؤمنين اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدر
فقال امير المؤمنين اجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله
وقدر فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال له مه يا شيخ
فوالله لقد عظم الله لكم الاجر في مسيركم وانتم سائرون وفي مقامكم وانتم
مقيمون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا فقال له
وتظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب و
الامر والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة
للمحسن ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب
تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تبارك وتعالى كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا
ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك مفوضا ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار فانشأ الشيخ يقول: انت الامام الذي نرجو بطاعته: يوم النجاة
من الرحمن غفرانا: اوضحت من امرنا ما كان ملتبسا: جزاك ربك بالاحسان احسانا:
بيان التلعة ما ارتفع من الارض وقوله عند الله احتسب عنائي اي لما لم نكن مستحقين
للاجر لكوننا مجبورين فاحتسب اجر مشقتي عند الله لعله يثيبني بلطفه ويحتمل ان
يكون استفهاما على سبيل الانكار كذا في البحار وقوله وتظن انه كان قضاء حتما

فقال له الشيخ وكيف لم نكن
في شيء من حالاتنا مكرهين
ولا اليه مضطرين

الى اخره مراده عليه السلام بالحتم هنا عزيمة مرتبة المشية الحتمية فان القضاء الحتمي بذلك
المعنى اى ايجاد الفعل واتمامه على حسب المصلحة وعلى حسب ما يختاره العبد لئلا
يلزم الجبر ولا التفويض متحقق في كل ما يوجد من خير او شر بل المراد بالقضاء الحتمي هنا
هو ايجاد العبد فانه الذي يكون منفيا وفي الكافي عن ابي عبد الله في حديث ان الله
لم يجبر احدا على معصيته ولا اراد ارادة حتم الكفر من احد ولكن حين كفر كان في ارادة
الله وفي علمه ان لا يصيروا الى شيء من الخير قلت اراد منهم ان يكفروا قال ليس هكذا اقول
ولكني اقول علم انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم وليست ارادة حتم انما هي ارادة
اختيار وقوله وكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن وذلك لانه لا يرضى بالذنب
لكن لا لانه الجبر عليه بل هو راغب في الطاعة فينبغي ان يحسن اليه لذلك لا ان يسلب البر
للمعصية التي هو هارب عنها ومجبور فيها وقيل لانه تعالى حمله على القبيح وصيره محلا
للائمة الناس فهو اولى بالاحسان لتدارك ذلك واما اولوية المحسن بالعقوبة فهو بعكس
ما ذكر وقوله عليه السلام ولم يطع مكرها بكسر الراء والفتح تكلف وقوله ولم يملك بتشديد
اللام المكسورة ومفوضا بكسر الواو ولو قرئ بتشديد اللام وفتحها او بالتخفيف والكسر
مع فتح الياء ومفوضا بالفتح في الصورتين جاز بارجاع الضمير الى العبد هذا وقد ذكر
الحديث المذكور في البحار في مواضع متعددة وقال في موضع منها بعد ما نقلناه و
روي ان الرجل قال فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا امير المؤمنين قال الامر بالطاعة
والنهي عن المعصية والتمكن من فعل الحسنة وترك المعصية والمعونة على القربة اليه
والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كل ذلك قضاء الله في
افعالنا وقدره لاعمالنا اما غير ذلك فلا تظنه فان الظن له محبط للاعمال فقال

الرجل

الرجل فرجت عني يا امير المؤمنين فرج الله عنك **تفصيل اجمالي** قد ذكر للقضاء
معان عشرة احدها الخلق نحو قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اى خلقهن
وثانيها الحكم نحو قضي بينهم بالحق اى حكم ثالثها الامر نحو قضى ربك الا تعبدوا الا اياه
اى امر رابعها العلم نحو الا حاجة في نفس يعقوب قضاها اى علمها خامسها الاعلام
نحو قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن اى اعلمناهم سادسها القول نحو
والله يقضي بالحق اى يقول الحق سابعها الحتم نحو فلما قضينا عليه الموت اى حتمنا ثامنها
الفعل نحو فاقض ما انت قاض اى افعل ما انت فاعل تاسعها الاتمام نحو فلما قضى
موسى الاجل اى اتمه عاشرها الفراغ من الشيء نحو قضي الامر الذي فيه تستفتيان اى
فرغ لكما منه وقضيت لك حاجتك اى فرغت لك منها وهذه الوجوه منقولة عن تفسير
النعماني فيما رواه عن امير المؤمنين عليه السلام وقيل ان القدر ايضا يطلق على الكتابة قال
قدر اى كتب وعلى الخلق نحو قدرنا فيها اقواتها والبيان نحو الا امرأته قدرناها من
الغابرين اى بيناها واخبرنا بذلك وانما تعرضنا لتفصيل هذه الوجوه لتعلم انه لا ينبغي حملهما
على معنى واحد في جميع الموارد بل ينبغي صرف كل الى ما يليق به وقد نقل عن العلامة
انه بعد ان نقل جملة من المعاني قال ان اراد الاشعري بقوله ان الله تعالى قضى اعمال العباد
وقدرها انه خلقها واوجدها فهو باطل بل هي مستندة الينا وان اراد انه كتبها في اللوح
المحفوظ وبينها للملائكة وعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح وهذا هو المتعين للاجماع
على وجوب الرضا بقضاء الله وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح انتهى
ملخصا اقول قد عرفت ان القضاء بمعنى الايجاد ايضا صحيح في افعال العباد على الوجه الذي
بيناه ولكنه ليس مراد الاشعري ووجوب الرضا بالقضاء ايضا صحيح على ذلك الوجه فان

كفر الكافر مبغوض لله تعالى ولا يجوز الرضا به ولكنه لما اراد ما الكافر باختياره لم يجبره الله
تعالى على الايمان بل اراد الكفر منه اى اوجبه وقضاه عليه على مقتضى اختياره كما سمعت
فى حديث الكافى عن ابى عبد الله ع يجب الرضا بالقضاء لان القضاء فعل منه تعالى و
فعله تعالى حسن مطابق للمصلحة ونظيره ما ذكرنا انك لا ترضى بصدور الزنا عن عبدك
ولكن بعد صدوره منه لا بد لك ان ترضى باجراء الحد عليه من الامام عليه السلام او ممن
يقوم مقامه [illegible] المنقول عن الصدوق فى اعتقاداته ان اعتقادنا
فى القضاء والقدر قال ابو الحسن ان الله عز وجل اذا جمع العباد يوم القيمة سئلهم عما — قول الصادق ع لزرارة حين سأله عنها انما نقول فى القضاء والقدر
عهده اليهم ولم يسئلهم عما قضى عليهم والكلام فى القدر منهى عنه كما قال امير المؤمنين
لرجل قد سأله عن القدر فقال بحر عميق فلا تلجه ثم سأله ثانية فقال طريق مظلم فلا
تسلكه ثم سأله ثالثة فقال سر الله فلا تتكلفه وقال امير المؤمنين ع فى القدر الا
ان القدر سر من سر الله وحرز من حرز الله مرفوع فى حجاب الله مطوى عن خلق
الله مختوم بخاتم الله سابق فى علم الله وضع الله عن العباد علمه ورفعه فوق شهاداتهم
لانهم لا ينالونه بحقيقة الربانية ولا بقدرة الصمدانية ولا بعظمة النورانية ولا بعزة
الوحدانية لانه بحر زاخر مواج خالص لله عز وجل عمقه ما بين السماء والارض عرضه
ما بين المشرق والمغرب اسود كالليل الدامس كثير الحيات والحيتان تعلو مرة وتسفل
اخرى فى قعره شمس تضئ لا ينبغى ان يطلع عليها الا الفرد الواحد فمن تطلع عليها فقد
ضاد الله فى حكمه ونازعه فى سلطانه وكشف عن ستره وسره وباء بغضب من الله
ومأواه جهنم وبئس المصير وروى ان امير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل
الى مكان آخر فقيل له يا امير المؤمنين تفر من قضاء الله فقال ع افر من قضاء الله الى

قدر

قدر الله وسئل الصادق ع عن الرقى هل يدفع من القدر شيئا فقال هى من القدر
انتهى اقول المراد بالقضاء فى حديث زرارة هو حتمه تعالى على العباد وايراده عليهم
ما ليس باختيارهم كالموت والهرم والمصائب والامراض ونحوها واما النهى عن
الكلام فى القدر فهو كما عن المفيد رحمه الله اما يختص ببعض الناس الذين يفسدهم
الكلام فيه ولا يصلحهم الا الامساك عنه لا ان يكون عاما لكافة المكلفين او ان المراد
به النهى عن الكلام فى علل الاشياء وطلب تفاصيلها لا النهى عن الكلام فى معنى القضاء
والقدر فلا يجوز ان يقال لم خلق كذا او لم امر بكذا او نهى عن كذا لانه تعالى ستر تفاصيل
هذه الامور عن اكثر خلقه وان اعلمهم اجمالا ان كلها لحكم ومصالح وقوله الا ان القدر
الى آخره فبيانه بالاجمال الماخوذ عن كلمات بعض اجلة مشايخنا رحمه الله ان امر الله فمنه ما
فعلى كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ومفعولى كما قال تعالى
وكان امر الله مفعولا وعلمنا من قوله تعالى وكان امر الله قدرا مقدورا اى من امر الله
ما هو قدر يسمى بالامر القدرى ومنه ما هو مقدور ويسمى بالامر المقدورى وهذان
تعبيران آخران عن الامر الفعلى والمفعولى والمراد بالقدر فى هذا الخبر القدر المفعولى
وهو ما ذكره مولانا على بن الحسين ع كما فى البحار ان القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد
فالروح بغير جسد لا يحس والجسد بغير روح صورة لا حراك بها فاذا اجتمعا قويا وصلحا
الحديث وهو النور الوحدانى البسيط السارى فى هياكل الموجودات وقوابل الصور
هذا النور فى كل قابلية انما هو بحسب تلك القابلية كنور الشمس فى المرايا المختلفة فان
هذا النور يتخصص بتعلقها بالقوابل فيحصل ذات الشئ المركبة من النور والقابلية
ثم يتعلق بقوابل صفاته وهياكل افعاله فيحصل له صفاته وافعاله الى ما شاء الله

فان كانت القوابل مستقيمة موافقة لمراده تعالى كصور الطاعات صار هذا النور المتعلق
بها اصفى وانور والا صار ظلمة وبالجملة القدر الذي هو عبارة عن النور المذكور هو
الوجود والمادة والروح للعمل والعمل مهيته وصورته وجسد له ومنه يظهر قول الرضا
فيما كتب للمأمون من محض الاسلام ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى خلق تقدير لا خلق
تكوين اي ليس للعباد مدخلية في ايجاد المواد بل الله سبحانه منفرد بايجادها في جميع
المراتب من الذوات والصفات وغيرها ولكنه تعالى اقدرهم على تكوين الصورة
فالصورة من العبد بالله والله سبحانه جعل لعبده مدخلية في تكوين الصورة بعون
العمل لتحقق الاختيار وعدم الجبر والاضطرار ثم ان هذا النور مستور عن المشاعر مستور
وحجاب احتجب الله تعالى به وحجاب وواسطة بينه تعالى وبين خلقه لا يمكن الوصول الى جنابه تعالى
لاحد الا به كما ان الامام واسطة وحجاب في الظاهر بينه تعالى وبين خلقه وهو بحر
محيط بجميع ما كان وما يكون لا يخرج منه شيء من العلويات والسفليات ولا يشذ
منه ذرة من الانوار والظلمات ولكنه بكثرة القوابل مع ان الكثرة ظلمة وسواد يكون
كالليل المظلم والحيات والحيتان فيه عبارة عن الافراد المتخصصة من ذلك البحر والتعبير
بالبحر لان البحر مشتمل من الحيات ولا يموت لا يعارض وعلوه حين كون القوابل
مستقيمة والقوابل والصور حسنة مايلة الى الحق وسفله حين كونها على خلاف ذلك و
الشمس التي في قعره هو ظهور الرب وتجليه فيه وهو الذي لا يطلع عليه الا الله ولا يراه
الا عين الله فمن اراد التطلع عليه من دون ان يكون له عين الله فقد ضاد الله في حكمه
لانه اراد ان يعرف الله بغير الله وقد حكم حكما مبرما انه لا يعرف بغيره قال امير المؤمنين
اعرفوا الله بالله هذا ولك ان تجعل القدر في هذا الخبر عبارة عن القدر الفعلي وهو

الذي تقدم ذكره في حديث العالم عليه السلام وهو احد الخصال السبع التي مر انه لا يوجد
شيء في الارض ولا في السماء الا بها فان ما ذكر من الصفات الجارية في القدر المفعولي
جارية في القدر الفعلي بالاولى ولك ان تجعله عبارة عن القدر الامكاني اي عالم
الامكان السابق على الكون فان قدر الله تعالى كامره فعلي ومفعولي والفعلي امكاني
وكوني والفعل الامكاني هو علم الغيب الذي يختص بالله سبحانه قوله افر من قضاء
الله الى قدر الله يعني ان الفرار ايضا من تقديره تعالى فلا ينافي كون الشيء بقضاء
الله الفرار من البلايا والسعي في تحصيل ما يجب السعي فيه فان كل ذلك داخل في علمه
وقضائه ولا ينافي شيء من ذلك لاختيار العبد ويحتمل ان يكون المراد بقدر الله هنا
حكمه وامره اي انما افر من القضاء بامره تعالى انتهى وقوله عن الرقى جمع رقية كمدية و
هي العوذة التي يرقى بها صاحب الافة كالحمى والصرع وغير ذلك من الافات تنبيه
وتوضيح القضاء والقدر حادثان لانهما كالمشية والارادة لانهما مرتبتان من مراتب الفعل
الذي هو حادث والاخبار التي منها خبر العالم عليه السلام المتقدم سابقا مع ما مر في بيانه من حديث
الخصال السبع ناطقة بذلك ومما ينطق به ما في البحار عن ابي عبد الله ان القضاء والقدر
خلقان من خلق الله والله يزيد في الخلق ما يشاء قال رحمه الله خلقان من خلق الله بضم
الخاء اي صفتان من صفات الله او بفتحها اي هما نوعان من خلق الاشياء وتقديرها في الواح
السماوية وله البداء فيهما قبل الايجاد فذلك قوله يزيد في الخلق ما يشاء والمعنى انهما مرتبتان من
مراتب خلق الاشياء فانها تتدرج في الخلق الى ان تظهر في الوجود العيني انتهى فان الخبر باي وجه
فسر ظاهر بل صريح في حدوثهما وكذا ما روي فيها عن رسول الله صلى الله عليه وآله من ان الله عز وجل
قدر المقادير ودبر التدابير قبل ان يخلق ادم عليه السلام بالفي عام وفي اخر عنه صلى الله عليه وآله

قدر الله المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة فان السابق على
الحادث بزمان محدود حادث مخلوق ثم لا تنافي بين الخبرين فان الالفين في
مقام الاجمال يندرج فيها خمسون الفا في مقام التفصيل كما ان القول بان الله تعالى
خلق عالمين لا ينافي القول بانه تعالى خلق الف الف عالم فان كل هذه العوالم مندرجة
تحت عالمي الغيب والشهادة وان شئت قلت عالمي الدنيا والاخرة والظاهر ان المراد بالعام
والسنة هنا المرتبة كما في غالب الموارد بعضها ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام من قوله انا
اصغر من ربي بسنتين ولعل المراد بالالفين المرتبتان اللتان قبل رتبة حقيقة ادم ع
وهما رتبة الحقيقة المحمدية ومرتبة المشية والتعبير بالالف بملاحظة ان كل يوم عند ربك
كالف سنة مما تعدون وان اريد بهما اللتان قبل رتبة شهادة ادم ع المساوقة لرتبة
ظاهر السموات والارض المذكورين في الرواية الاخرى فهما رتبة غيب هذا العالم اي الغيب
الكوني ومرتبة الغيب الامكاني اي المشية واما خمسون الف سنة فلعل المراد بها المراتب
الخمسون التي قبل ادم ع اي قبل مقام عرضيته وقبل مقام عرضية السموات والارض و
تلك المراتب هي مرتبة الجسم والمثال والمادة والطبيعة والنفس والروح والعقل والقلب
والفؤاد والمشية ثم ملاحظة مقام النقطة والالف والحروف والكلمة والدلالة في كل
من هذه العشرة لتصير خمسين واعتبار الالف كما مر او بوجه اخر هي رتبة الجماد والنبات
والحيوان والملك والجن والانس والانبياء والحقيقة المحمدية والامكان الراجح والمشية
ثم ملاحظة المقامات الخمسة المذكورة او خمسة من العشرة السابقة في كل من هذه العشرة
ثم ملاحظة الالف كما مر والله تعالى هو العالم **الحديث التاسع** في نفي الجبر والتفويض
واثبات الامر بين الامرين في الكافي عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن عليه السلام

ان

ان بعض اصحابنا يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة قال فقال لي اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم قال علي بن الحسين ع قال الله عز وجل يا ابن ادم بمشيتي كنت انت
الذي تشاء وبقوتي اديت الي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا
بصيرا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وذلك اني
اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني وذلك اني لا اسئل عما افعل وهم يسئلون
قد نظمت لك كل شيء تريد **بيان** الجبر هو ما عن الاشاعرة من ان الله تعالى اجرى الاعمال
على ايدي العباد من غير قدرة مؤثرة لهم فيها وعذبهم عليها والتفويض ما عن المعتزلة من انه تعالى
اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجادها
على وفق مشيتهم وقدرتهم وليس لله في افعالهم صنع وقد تظافرت الروايات ببطلان المذهبين
لما فيهما من تكذيب القران فان الجبري لو قال بان الله تعالى يعاقب العاصين مع كونهم مجبورين
في العصيان فقد اثبت الظلم لله تعالى وكذب في نفي الظلم عنه تعالى في وعيده حيث يقول
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وغيره من الايات الكثيرة ايضا واما التفويضي فحيث يزعم ان الله تعالى فوض امره وتدبير
عباده الى عباده فقد اثبت عليه العجز واوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير وشر وابطل امر الله
ونهيه ووعده ووعيده وقد مر عن امير المؤمنين ع في الحديث السابق بيان بطلان
الجبر بوجوه وان الجبرية قدرية هذه الامة ومجوسها وتسميتهم قدرية لانهم يسندون
الخير والشر الى قدر الله اللازم وقضائه الحتم كما يشعر به الحديث المذكور وقد اطلقت
القدرية في الاخبار على المفوضة ايضا وكانه لاضافتهم القدرة الى انفسهم وادعائهم كونهم
الفاعلين والمقدرين وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد او لنفيهم كون الخير والشر

كلمة بتقدير الله ومشيته وبدفع الاول بان المناسب ح العذري بضم القاف والثاني
بان الشايع نسبة الشخص الى ما يشبهه لا الى ما يقتضيه وان قيل ان العرب ربما يسمون
الشي بخلاف ما عرف به فسموا الغراب اعور لشدة ابصاره وقوته واما كون القدرية
مجوس هذه الامة فقيل لان المجوس يقولون ان فاعل الخير هو الله وفاعل الشر هو
الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن فالجبرية كالمجوس في قولهم الاول والمفوضة كالمجوس
في قولهم الثاني وقيل تشبيه الجبرية بالمجوس لانهم مثلهم في الاختصاص باعتقادات فاسدة
ولان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعل ثم يبريء منه كما خلق ابليس ثم انتفى عنه وكذلك
الجبرية قالوا ان الله تعالى يفعل القبايح ثم يبرء منه ولان المجوس قالوا ان نكاح الاخوات
والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم الجبرية في ان نكاح المجوس كما قالوا وروي
ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وآله رايت قوما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون
قالوا قضاه الله تعالى علينا وقدره فقال النبي صلى الله عليه وآله سيكون من امتي اقوام يقولون مثل
مقالتهم اولئك مجوس امتي **هداية وتنقيح** التفويض له معنيان احدهما ما مر وهو
وشرك وان اسند الى محمد او علي كما ينقل عن بعض المفوضة من ان الله تعالى خلق
محمدا ثم فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها وعن بعضهم انه تعالى فوض ذلك الى
علي عليه السلام وبعض مقالهم المخمسة انه تعالى فوض الامر الى سلمان وابي ذر والمقداد
وعمار وعمرو بن امية الضمري فهم المدبرون للدنيا فان هذه وامثالها كفر باطل وثانيهما
ما مر في اخبارنا المتظافرة من انه تعالى خلق محمدا وعترته عليهم السلام يبلغون احكامه تعالى
الى جميع خلقه بتوفيق منه تعالى ومشيته ومنها انهم لما اطاعوا الله في سرهم وعلانيتهم
اوجب الله تعالى على نفسه اجابة مسئلتهم في كل ما ارادوه لانفسهم ولرعيتهم فاذا سئلوه

شيئا اجابهم الله تعالى كما ورد في التوقيع فاما الائمة فانهم يسئلون الله فيخلق
ويسئلونه فيرزق ايجابا لمسئلتهم واعظاما لحقهم عليهم السلام ومنها انهم عليهم السلام
لما كانوا لا يشاؤن الا ما شاء الله فيكون التفويض الى مشيتهم تفويضا الى مشية
الله فانهم اوعية مشيته ومحال ارادته فعن غيبة الطوسي عن كامل بن ابرهيم المدني
حين وجهه قوم من المفوضة والمقصرة الى محمد بن الحسن العسكري عليه السلام يسئله عن مقالتهم
الى ان قال فسلمت وجلست الى باب عليه ستر مرخى فجائت الريح فكشفت طرفه فاذا
انا بفتى كانه فلقة قمر من ابناء اربع سنين او مثلها فقال يا كامل بن ابرهيم فاقشعررت
من ذلك والهمت ان قلت لبيك يا سيدي فقال جئت الى ولي الله وحجته وبابه تسئله
هل يدخل الجنة الا من عرف معرفتك وقال بمقالتك فقلت اي والله قال اذن والله
يقل داخلها والله انه ليدخلها قوم يقال لهم الحقية قلت يا سيدي ومن هم قال قوم
من حبهم لعلي يحلفون بحقه ولا يدرون ما حقه وفضله ثم سكت ثم عني ساعة ثم قال
وجئت تسئله عن مقالة المفوضة كذبوا بل قلوبنا اوعية لمشية الله فاذا شاء شئنا والله
يقول وما تشاؤن الا ان يشاء الله ثم رجع الستر الى حاله فلم استطع كشفه فنظر الي
ابو محمد عليه السلام متبسما فقال يا كامل ما جلوسك فقد انباك بحاجتك الحجة من بعدي
وخرجت ولم اعاينه بعد ذلك الحديث **تبيان** الاستطاعة ايضا لها معنيان
احدهما التفويض الباطل وهو الذي نفاه جملة من اخبارنا منها المروي عن ابي بصير
عن ابي عبد الله قال سئلته عن شيء من الاستطاعة فقال ليست الاستطاعة كلامي و
لا من كلام ابائي فان صاحب البحار وان قال في بيان هذا الخبر لعل المعنى ان اطلاق
الاستطاعة فيه تعالى لكونه مشتقا الا من الطاعة فلا يليق اطلاقه بجنابه تعالى اولان

الاستطاعة انما تطلق على القدرة المتفرعة على حصول الالات والادوات والله تعالى منزه
عن ذلك الا انه رحمه الله صرح في خبر اخر نفى فيه الصادق ع كون الاستطاعة من عنده
ومن ابائه ايضا بان المنفى هو التفويض وهذا هو الظاهر من هذين الخبرين وكذا
من الخبر الذى كلامنا فيه حيث قال السائل وبعضهم يقول بالاستطاعة وثانيها ما اشتمل
الاخبار المتكثرة وهى كما يستفاد منها قسمان احدهما استطاعة امكانية وهى شرط صحة
توجه التكليف كما عن الصادق ع ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شيء حتى
جعل لهم الاستطاعة ثم امرهم ونهاهم فلا يكون العبد اخذا ولا تاركا الا باستطاعة متقدمة
قبل الامر والنهى وقبل الاخذ والترك وقبل القبض والبسط وثانيهما استطاعة فعلية
وهى التى تكون مع الفعل او الترك فاذا زنى كان مستطيعا للزنا حين زنى ولو انه ترك
الزنا ولم يزن كان مستطيعا لتركه اذا ترك وليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل
ولا كثير كذا فى الكافى عن الصادق ع وفيه عن رجل من اهل البصرة قال سئلت ابا عبد الله
عن الاستطاعة فقال ابو عبد الله ع اتستطيع ان تعمل ما لم يكون قال لا قال فقال له
ابو عبد الله عليه السلام فمتى انت مستطيع قال لا ادرى قال فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان
الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل مع الفعل
اذ فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه فى ملكه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم يفعلوه
لان الله عز وجل اعز من ان يضاده فى ملكه احد قال البصرى فالناس مجبورون قال لو
كانوا مجبورين كانوا معذورين قال ففوض اليهم قال لا قال فما هم قال علم منهم فعلا فجعل
فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين قال البصرى اشهد انه الحق وانكم
اهل بيت النبوة والرسالة وهذا الخبر ونحوه وان كان فى الظاهر مخالفا للاخبار الكثيرة

الدالة على تقدم الاستطاعة وان من لا يقول به فهو مشرك كما قال رحمه الله فى البحار
ولذا حمله تارة على التقية لموافقته لما ذهب اليه الاشاعرة من ان للعبد قدرة وكسبا
مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واخرى بان المراد بهذه الاستطاعة الاستقلال بالفعل
بحيث لا يمكن ان يمنعه عنه مانع ولا يكون هذا الا فى حال الفعل اذ قبل الفعل يمكن ان ينتفى
شيء مما يتوقف عليه الفعل وثالثة بان المعنى ان فى حال الفعل يظهر الاستطاعة ويعلم انه
كان مستطيعا قبله الا انه لا مخالفة فى الواقع لان تلك استطاعة وهذه استطاعة اخرى
كما اشرنا اليه وفى الكافى عن ابن اسباط قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الاستطاعة
فقال يستطيع العبد بعد اربع خصال ان يكون مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح
له سبب وارد من الله قال قلت جعلت فداك فسر لى هذا قال ان يكون مخلى السرب صحيح
الجسم سليم الجوارح يريد ان يزنى فلا يجد امراة ثم يجدها فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما
امتنع يوسف او يخلى بينه وبين ارادته فيزنى فيسمى زانيا ولم يطع الله باكراه ولم يعصه
بغلبة فهو ظاهر فى الاستطاعة الامكانية اذا فسر السبب الوارد بما فسر فى اخبار العبد
مما مثل به عليه السلام من انه لا يجد امراة ثم يجدها وقد عدها الشيخ الاجل فى الامكانية
ولكنه اعلى الله مقامه قال هذا السبب الوارد هو القدر فى فعل العبد وهو مدد الطاعة
الطاعة بالمعونة والنور الذى مادتها وايجادها من تلك المادة ومن صورته فعل العبد
ومدد المعصية بالتخلية والخذلان الذى هو مادة المعصية وايجادها من هذه
المادة ومن صورته فعل العبد انتهى ولا يخفى ان القدر بهذا المعنى وان كان مما لا بد منه
فى كل فعل كما مر فى بيان الحديث السابق الا ان الاستطاعة معه تكون فعلية لا امكانية
والله العالم متن لذ ومنه الحق بعد ما تبين من بطلان الجبر والتفويض هو الامر

بين الامرين وهو منزلة ثالثة اوسع مما بين الارض والسماء كما عن الصادق وعن علي بن محمد
وعن ابي الحسن الثالث في رسالته المبسوطة في الرد على اهل الجبر والتفويض واثبات
العدل والمنزلة بين المنزلتين بعد ان فصل كلاما في ان القران حق لا ريب فيه وان
الخبر الذي يشهد عليه القران يشهد بصدقه يجب على الامة الاقرار به انه عليه السلام
قال فانا نبدء من ذلك بقول الصادق لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بين المنزلتين
وهي صحة الخلقة وتخلية السرب والمهلة في الوقت والزاد قبل الراحلة والسبب
المهيج للفاعل على فعله فهذه خمسة اشياء جمع بها الصادق جوامع الفضل فاذا نقص
العبد منها خلة كان العمل عنه مطروحا بحسبه ثم اوضح بطلان الجبر والتفويض بما اشرنا
في اول البيان الى ملخصه ثم قال لكن نقول ان الله جل وعز خلق الخلق بقدرته
ملكهم استطاعة تعبدهم بها فامرهم ونهاهم بما اراد فقبل منهم اتباع امره ورضي بذلك
لهم ونهاهم عن معصيته وذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة والامر والنهي
يختار ما يريد ويامر به وينهى عما يكره ويعاقب عليه بالاستطاعة التي ملكها عباده
لاتباع امره واجتناب معاصيه لانه ظاهر العدل والنصفة والحكمة البالغة الى ان
قال عليه السلام وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض بذلك اخبر امير المؤمنين
عباية بن ربعي الاسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل فقال
له امير المؤمنين ثم قل يا عباية قال وما اقول قال ان قلت انك تملكها مع الله قتلتك
وان قلت تملكها دون الله قتلتك قال عباية فما اقول يا امير المؤمنين قال تقول انك
تملكها بالله الذي يملكها من دونك فان يملككها اياك كان ذلك من عطائه وان
يسلبكها كان ذلك من بلائه هو المالك لما ملكك والقادر على ما عليه اقدرك اما

سمعت

سمعت الناس يسألون الحول والقوة حين يقولون لا حول ولا قوة الا بالله قال
عباية وما تأويلها يا امير المؤمنين قال لا حول عن معاصي الله الا بعصمة الله ولا قوة
لنا على طاعة الله الا بعون الله قال فوثب عباية فقبل يديه ورجليه ثم قال والقول
بين الجبر والتفويض هو الاختبار والامتحان والبلوى بالاستطاعة التي ملك العبد
وشرحها في الخمسة الامثال التي ذكرها الصادق انها جمعت جوامع الفضل ثم فسر عليه السلام
الخمسة بشواهد من القران وقال في تفسير السبب المهيج انه النية التي هي داعية الانسان
الى جميع الافعال وحاستها القلب ثم قال ان شواهد القران على الاختبار والبلوى
بالاستطاعة التي تجمع القول بين القولين كثيرة ومن ذلك قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم
المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم وقال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
وقال الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون الى اخر ما ذكره
وهو كاف لمن اراد الاهتداء بمنارهم والاستضاءة بانوارهم عليهم السلام وقد يفسر الامر
بين الامرين بان الاسباب القريبة للفعل يرجع الى قدرة العبد والاسباب البعيدة
كالالات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى الى قدرة الرب تعالى فقد حصل
الفعل بمجموع القدرتين ويرد بان التفويض على هذا يكون برجوع جميع الاسباب
الى قدرة العبد ولم يقل به احد حتى يرد عليه وقد يفسر بكون بعض الاشياء باختيار العبد
وهي الافعال التكليفية وبعضها بغير اختياره كالصحة والمرض ونحوهما ويرد بانه ايضا ما
يحقق جبرى وتفويضى يحقق الامر بين الامرين وتوضيحه مطابقا لما نطقت به الاخبار
وتشهد له صحيح الاعتبار ما اشار اليه بعض اجلة مشايخنا الابرار حشره الله مع الائمة
الاطهار حيث قال في بعض اجوبة المسائل واما الامر بين الامرين فهو وان كانت من

اصعب ما يرد على العلماء الا ان الاشارة اليه في قوله تعالى في الحديث القدسي وذلك
انى اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منى الى آخره وذلك ان الطاعة نور
مقصود لذاته فيتعلق به الجعل الالهي بالذات والمعصية ظلمة مقصودة بالعرض فيتعلق
به الجعل بالعرض لقوام الطاعة وتحققها فالطاعة من العبد بالذات فانه بسبب الله
لها بالذات والمعصية من العبد بالذات فانه بسبب الله تعالى لها بالعرض يعني ان الله
سبحانه حافظ لفعل العبد في كلتا الحالتين اي في حالة الطاعة وحالة المعصية فلو
رفع حفظه عنه انعدم وفنى لا يقدر على الطاعة ولا على المعصية وبطل اختياره فالله
سبحانه يحفظ فعله اذا اطاع ويوافق ذلك الفعل بجعل الله سبحانه ولما كانت الطاعة هي
هي النور والخير فكانت منسوبة الى الله سبحانه لانه المقصود بذاته في الايجاد ولكنه لا يظهر
الا بالعبد فالطاعة والنور من الله والبر لكنهما بالعبد وكذلك يحفظ فعله حين المعصية
لكن بالتخلية والخذلان ليبقى الاختيار فهي راجعة الى العبد وشر والبر لكنهما بالله سبحانه
فكان الله سبحانه اولى بالطاعة والعبد اولى بالمعصية وان كان لكل منهما مدخلية ومثال
ذلك الشمس لما اشرقت على الجدار ظهر النور ووجد خلفه الظل فلولا الشمس لم يكن
ولا الظل فهما موجودان بها ومختلفان بفاصل ظهورهما لكن النور من الشمس وهو مقصود
لذاته في احداث الشمس اياه ولو لم يكن الجدار لم يظهر ذلك النور ابدا فكان الجدار له مدخلية
في الاستضاءة ويرجع المدح اليه حيث انه قبل عطية الشمس على ما ينبغي ولكن الشمس
حين ما اعطته النور لم ترفع يدها عنه فالنور في الجدار ابدا متقوم بالشمس حال كونه
فيه ولكن قابلية الظهور من الجدار حسب ما اعطته الشمس واما الظل فهو وان كان
متقوما بالشمس ومحفوظا بها لكنه لا ينسب الا الى الجدار ولا يرجع الا اليه والشمس انما

حفظه

حفظته بحكم التخلية والخذلان حيث ما سئل الجدار بلسان فقره اياها لتحدث له ذلك
فالجدار اولى بالظل من الشمس فيقول الشمس للجدار انا اولى بالنور منك وانت اولى
بالظل مني والمراد بالجدار نفس قابلية النور المتشعشع من الشمس الظاهرة هذا في
الجسم الكثيف فافهم ان كنت تفهم والذي ذكرناه اشارة كثيرة انتهى كلامه رحمه الله
ومن اراد تحقيق المرام ازيد من ذلك فعليه بقول الشيخ الاجل وشرحها فانه رحمه الله
قد بلغ فيها الغاية في ذلك هذا وقد اتضح لك بما نقلناه معنى ما في الحديث الذي كنا
بصدد بيانه من كون الحسنة من الله والسيئة من العبد مع ان الكل من عند الله تعالى
فان المراد بالاول اولوية نسبة الحسنة اليه تعالى واولوية نسبة السيئة الى العبد كما قال
تعالى وذلك اني اولى بحسناتك منك الى آخره والمراد بكون الكل من عند الله هو ما مر
من بطلان التفويض وان كل ما في الارض او في السماء لا يكون الا بمشية الله وارادته
وغيرهما من الخصال السبع كما اتضح ذلك في بيان الحديثين السابقين انتهى واليه اشار
قوله تعالى في هذا الحديث ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي تشاء فان مشية العبد امر حادث
وكل حادث انما يكون بالخصال السبع ولا يتوهم من كون مشية العبد مخلوقة بمشية
الله تعالى كونه مجبورا فيما يصدر عنه فان مشية العبد وارادته المخلوقتين فيه وان بلغتا
غايتهما انما تسمى بالعزم والاجماع لا توجبان خروجه عن الاختيار بل له مع شدة الادمان
وتأكد العزم ان يفعل الفعل وان يتركه وقوله تعالى وذلك اني لا اسأل عما افعل لان فعله
تعالى لا يكون الا على وجه الحكمة والمصلحة وخلقه المعصية في العبد لا يكون الا لسوء
واختياره ذلك فيخلقها الله تعالى فيه لئلا يصير مجبورا واما العبد فيسأل انه بعد
هداية النجدين لم اختار الكفر وسأل الله تعالى خلقه فيه حتى خلقه فيه دفعا للجبر وتحقيقا

للاخبار وقوله قد نظمت لك الى اخر قوله اي خلقت لك جميع مصالحك من الاعضاء
والحواس وساير اسباب المعاش والمعاد فان اطعت فلك الثواب وان عصيت
فلك العذاب اقول لا يبعد ان يكون القول المذكور قول الامام عليه السلام بل لعله
الاظهر في المقام والله ولي الانعام **الحديث العاشر** في البداء في الكافي عن ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون
البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبياءه فنحن نعلمه **بيان** البداء في الله تعالى من اركان
ما ذهب اليه اصحابنا الامامية والاخبار به متكاثرة فمنها ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم
الخمر وان يقر لله بالبداء ومنها ما عبد الله بشيء مثل البداء ومنها ما عظم الله بمثل البداء
ومنها ما لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه ومنها
الخبر الطويل المروي في علل الشرايع عن الرضا عليه السلام في جواب سليمان المروزي حيث
انكر البداء فاجابه بجملة من ايات الكتاب واقوال ابائه الائمة الاطياب من اراد
الاستقصاء فيه فليرجع الى ما هنالك وعن كثير من المخالفين انهم شنعوا على اصحابنا
في ذلك لتوهمهم ان ما ينسبونه اليه تعالى هو البداء بمعناه الظاهر الذي هو ظهور راي
لم يكن وهو افتراء عليهم وحاشاهم عن نسبة الجهل اليه تعالى بل المراد بالبداء الذي
ورد في الاخبار وذهب اليه العلماء الاخيار هو انه تعالى يقدم ما يشاء ويؤخر ما
يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وانه تعالى كل يوم في شان من خلق ورزق
واماتة واحياء وغيرها ففي اثبات البداء رد على اليهود القائلين بان الله تعالى قد فرغ
من الامر كما ينطق به ما اشرنا اليه من خبر سليمان وفيه تعظيم لله تعالى بانه الفاعل لما يشاء
والمعطي لكل احد ما يستحقه من النعماء والبلاء وانه يحب ان يزيد في الارزاق والاعمار

بصلة

بصلة الرحم ونحوها وينقص منها بتركها فالاقرار بالبداء يدعوا العبد الى طاعة
الله والتوجه اليه وارتكاب الاعمال المرضية لديه ويمنعه عما يحمله النفس الامارة عليه
ويوقعه بين الخوف والرجاء اللذين هما جناحان للمؤمن فيحوز بذلك كمال النشاتين
ويفوز الى سعادة الدارين ومن هنا قال ما عبد الله بشيء مثل البداء اي ما عبد
بعبادة مثل العبادة التي هي الاقرار بالبداء لان هذا الاقرار هو اصل كل الخيرات
والداعي اليها او المراد ما عبد الله بعبادة مثل العبادة الناشية عن الاقرار بالبداء
اذ العبادة الناشية عنه ناشية عن معرفة بالرب وبصيرة بافعاله وصفاته من قدرته
وحكمته ورحمانيته وبالجملة فمال البداء فيه تعالى هو انه تعالى يجري الاشياء على وفق
المصلحة والحكمة وعلى ما يقتضيه الاسباب المشهودية والغيبية مثلا انه تعالى خلق
زيدا وجعل بنيته بحسب استعداده وقابليته بحيث يبقى خمسين سنة وكتب ذلك
في لوح من الالواح او في صدر ملك او نبي ولكنه تعالى جعل صلة الرحم سببا لزيادة
عشر سنين مثلا وقطعها سببا لنقصانها فاذا وصل وصار عمره ستين او قطع وصار
اربعين فقد محي الخمسون عن المحل الذي كتب فيه واثبت فيه ستون او اربعون فهذا
بداء وظهور بعد خفاء بالنسبة الى من كان علمه ناشيا عما رآه في ذلك اللوح او عما
استنبطه من بنية زيد واستعداده فقط واما الرب المحيط بجميع الامور فلا تغير
في علمه اصلا فانه تعالى يعلم مقتضى البنية ويعلم مقتضى الوصل والقطع ويعلم انه
يصل ويكون اربعين ويكون هذا الذي انه يصل ويبقى ستين مثلا مكتوبا
في لوح اخر يسمى باللوح المحفوظ كما ان الاول يسمى بلوح المحو والاثبات قال العلامة
المجلسي رحمه الله في الاربعين ان الايات والاخبار تدل على انه تعالى خلق لوحين

اثبت فيهما ما يحدث من الكائنات احدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه اصلا و
هو مطابق لعلمه تعالى والاخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئا ثم يمحوه لحكم كثيرة
ثم قال بعد ان مثل بما ذكرنا والتغير الواقع في هذا اللوح يسمى بالبداء اما لانه مشبه به
كما في سائر ما يطلق عليه تعالى من الابتلاء والاستهزاء ونحوهما او لانه يظهر للملائكة او
للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما علموا اولا واي استبعاد في تحقق هذين اللوحين
واي استحالة في هذا المحو والاثبات حتى يحتاج الى التأويل وان لم يظهر الحكمة فيه لنا
مع ان الحكم فيه ظاهرة منها ان يظهر للملائكة الكاتبين في اللوح والمطلعين عليه لطفه
تعالى بعباده وايصالهم في الدنيا الى ما يستحقونه فيزدادوا به معرفة ومنها ان يعلم
العباد باخبار الحجج ان لاعمالهم تأثيرا في صلاح امورهم وفسادها ومنها انه اذا اخبر
الحجج احيانا من كتاب المحو والاثبات ثم اخبروا بخلافه يلزمهم الاذعان به ويكون في
ذلك تشديد التكليف عليهم وتسبيبا لمزيد الاجر لهم كما في سائر التكاليف الشاقة وبها
يمتاز من فاز بدرجة اليقين عمن ليس له قدم راسخ في الدين ومنها ان تكون هذه
الاخبار تسلية لقوم من المؤمنين المنتظرين لفرج اولياء الله كما روي في قصة نوح
حين اخبر بهلاك القوم ثم اخر ذلك مرارا وكما روي في فرج اهل البيت ثم من ان الشيعة
تربى بالاماني منذ مائتي سنة انتهى ملخصا تذنيب لما لم يتفطن جماعة من الخاصة
كثير من العامة الى تحقيق البداء على ما تقدم اختلفوا فيه على آراء مزيفة فمنها ما عن
المحقق الطوسي من انه انكر البداء بل انكر ذهاب الاصحاب اليه ايضا قائلا ان القول به انما
كان لاجل رواية رووها عن جعفر الصادق ع انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعده
فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى ع فسئل عن ذلك فقال

بدا

بدا لله في اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا
انتهى وما ذكره غفلة عن مذهب الاصحاب وعن الاخبار المتكاثرة الواردة في
هذا الباب فانها متظافرة معتبرة وان كان ما نقله من الرواية غير معتبرة سندا ولا
متنا ومنها ما عن الشيخ والسيد من ان البداء عبارة عن النسخ وسيعرف ما فيه ومنها
ما عن الاول انه حكى عن الثاني وجها اخر وحسنه جدا وهو امكان حمل البداء
على حقيقته بان يقال بدا له تعالى اي ظهر له ما لم يكن ظاهرا له من الامر والنهي لان قبل
وجود الامر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين وانما يعلم انه يأمر او ينهى في المستقبل و
اما كونه آمرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي فجرى بانه غير حسن لاستلزامه
عدم علمه تعالى بالشيء قبل وجوده او ما لا يحصل له وهو ك ومثله ما عن ابن الاثير من
ان البداء وهو ظهور رأي جديد لا يلزم ان يكون عن ندم عما فعل بل ربما يختلف الاراء
باختلاف الاوقات والازمنة وذلك ان الندم كما يستحيل عليه تعالى فكذا ظهور شيء لم يكن
ظاهرا يستحيل عليه تعالى ايضا لاستلزامه الجهل وتغير الحال ومنها ما عن بعض العامة
من ان البداء بمعنى القضاء ورد بان القضاء السابق متعلق بكل شيء ولعل البداء الامضاء
بعد وثانيها مقالة فارقة الفرق بين البداء والنسخ ان الاول في الامور التكوينية والثاني
في الاحكام التشريعية كذا عن السيد الداماد وفيه ان ظاهر العرف والاخبار عموم البداء
للتشريع ايضا فان اثبات شيء في محل من لوح او قلب ملك او غيره ثم محوه عنه يسمى بداء
سواء كان ذلك الشيء حكما شرعيا او غيره فالنسخ الاصطلاحي نوع من البداء والبداء اعم منه
كما عن الصدوق رحمه الله وما اورد عليه من ان البداء لو كان اعم لم يكن القول به مختصا
بالامامية والنسخ مما لا ينكره احد من علماء العامة وانكروا البداء غاية الانكار مدفوع بان

[illegible]

اختصاصهم بالقول بالبداء باعتبار نوع المقابل للنسخ كما ان انكار العامة ايضا لكن لا مع
ان انكارهم مبنى على حمله على معناه الظاهر المسلّم لمجمل ونحن ايضا ننكره والمعنى الذى
نقول به لا يصح لهم انكاره وان جعل مقابلا للنسخ لانه مثله مع ان اعتقادهم المباينة لا ينافى
اختيارنا العموم نظرا الى ظاهر الاخبار التى قيل كادت تكون متواترة او متواترة مع
تاييدها بالعرف وعدم منافاته الشئ من قواعد العدلية هذا مع ان المورد نفسه اعترف
بالعموم عند ايراده على السيد الداماد فانه لا قد يتحقق البداء فى الامر التشريعى كما فى امر
الخليل بذبح اسمعيل وذكر فى الفرق ايضا ان فى النسخ يتعدد زمان الناسخ والمنسوخ
ووحدة الفعل الوارد عليه النسخ وحدة نوعية ووحدة الفعل الوارد عليه البداء
وحدة شخصية كما فى قصة كلا الاسمعيلين فان الذبح فعل واحد وكون الشخص الواحد
اماما واحد تعلق به الامر والنهى جميعا وقد يورد عليه بان تعلق الامر والنهى بشئ واحد
شخصى غير جائز لانه هو البداء المحال على الله تعالى واقول لانم كونه بداء محالا اذ لا مانع فى
طلب شئ لاجل مصلحة فى نفس الطلب لا فى ذلك الشئ ثم بعد تحقق المصلحة نهى عن ذلك الشئ
بعينه ومن هذا يعلم انه لا حاجة فى جعل الزمان مختلفا فى النسخ ليكون بيانا لانتهاء الحكم
لا رفعا بل لو جعل النسخ وكذا البداء عبارة عن رفع الطلب الصادر لمصلحة بعد انقضائها
او رفع ما ثبت فى لوح او غيره لكن لا لم يكن مفسدة اصلا وان ذهب جمع منهم السيد الداماد
الى ان كلا منهما انتهاء الحكم وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع وزيادة
البيان لهذا المرام يطلب مما كتبناه فى بحث النسخ من علم الاصول **كلمة جامعة** قوله
ان لله علمين الى آخره ظاهر فى ان كلا العلمين حادثان اذ العلم الذاتى هو ذات الله تعالى
والظاهر ان العلم المكنون عبارة عن عالم المشية والامكان لانه الاسم الذى حجبه الله

تعالى

تعالى عن الخلق كما مر فى حديث الاسماء وهو العلم الذى لا يحيطون بشئ منه الا
بما شاء بالمشية الكونية وانزله من غيب الامكان الى شهود الاكوان وبعد النزول
يكون من العلم الذى علمه ملائكته وانبياءه وذلك العلم المكنون لا بدا فيه بل يكون
هو مبدا البداء ومنشاه كما اشار عليه السلام اليه بقوله من ذلك يكون البداء حيث انى
عليه السلام بلفظ من دون فى وذلك لان كل ما يوجد فى الكون من التقدم والتاخر والتجدد و
التغير وغير ذلك يكون حاصلا بالمشية نازلا من عالم الامكان الذى كان مذكورا
فيه بالذكر الامكانى فهذا الخبر ظاهر فى ان العلم الاول المكنون منشا للبداء وليس محلا
ومورد اله وان العلم الثانى ليس منشا له واما انه مورد له ام لا فمشكوك فيه بل يمكن
ظاهرا فى كونه موردا له كظهور جملة من اخبار اخر بل صراحتها فى ذلك وان كان هنا
اخبار اخر تخالف الاخبار فى الظاهر منها ما عن ابى جعفر عليه السلام يقول العلم علمان
فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا وعلم علمه ملائكته ورسله فما علم ملائكته ورسله
فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه
ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء فانه ناطق بان ما علمه الملائكة والرسل
لا بداء فيه وظاهره ان العلم المخزون يكون فيه البداء ويمكن دفع المنافاة بان التعليم
قسمان تعليم شهودى وتعليم اخبارى فما اوجده الله تعالى فى الكون فقد علمه الله تعالى
محمدا وآله تعليما شهوديا بمعنى انه تعالى اشهدهم خلقها حيث انهم عليهم السلام محال مشيته
وابواب فيضه ورحمته فلا يوجد شئ فى الكون الا بهم عليهم السلام وقد صرح المعتبرة
المتكاثرة بل المتواترة بانهم ع عالمون بما كان وبما يكون والمراد بما يكون ما هو مستقبل
بالنسبة الينا واما بالنسبة اليهم ع فهو ايضا ما قد كان اذ ما هو مستقبل بالنسبة اليهم

ايضا يكون بعد في الامكان ولا يعلمونه بالشهود الكوني بل اذا علموه علموا بالاخبار
من الله تعالى ثم اخباره تعالى لهم ثم بذلك ان كان بطريق الحتم بان اخبرهم الله تعالى
بان ذلك الشيء يكون كذا حتما فهذا مما يعلمونه باخباره تعالى ولا بداء فيه كالابداء
في العلم الشهودي اما عدمه في الشهودي فلان ما وقع فقد وقع ولا يمكن بعد
وقوعه ان لا يقع وانما يمكن ان لا يبقى على ما وقع واما عدمه في هذا العلم فنظرا
الى حتمه تعالى واخباره بعدم البداء فيه وهو تعالى لا يخلف الميعاد وان كان ذلك الشيء
لا يخرج باخباره تعالى عن امكان خلافه وان لم يكن بطريق الحتم فهذا مما يعلمونه ويجوز
فيه البداء اذ لا ضير في ان يخبرهم الله تعالى بشيء ثم يظهر لهم خلافه لمصلحة فظهر ان ما علمهم
الله تعالى على ثلثة انحاء تعليم شهودي لا يمكن البداء فيه واخبار حتمي يمكن فيه البداء
ولكن لا يقع واخبار غير حتمي يقع فيه التغيير والتبدل وح ينتفي التنافي بين الاخبار
بالنسبة الى ما علمه الملائكة والرسل بحمل ما دل منها على عدم وقوع البداء فيما علمهم على
الاولين وما دل على وقوعه فيه على الاخير وقد يجمع بينهما بحمل الاول على ما وصل
اليهم مما امروا بتبليغه والثانية على ما يخبرون به من قبل انفسهم او بحمل الاول على
ما كان بالوحي والثانية على ما كان من جهة الالهام واطلاع نفوسهم على صحف
السماوية او بحمل الاول على الغالب والثانية على النادر او بان المراد بالاولة انهم
لا يخبرون بشيء لا يظهر وجه الحكمة فيه على الخلق لئلا يوجب تكذيبهم بل لو اخبروا بشيء
من ذلك يظهر وجه الصدق فيما اخبروا به كخبر عيسى ع والنبي ص حيث ظهرت الحية دالة على
صدق مقالهما هذا واما قوله ع فيما نقلناه من الخبر وعلم عنده مخزون يقدم منه
ما يشاء الى اخره فهو وان كان بظاهره موهما لوقوع البداء في العلم الاول المخزون لا

انه

انه لا بد من صرفه عن هذا الظاهر لظهور فساده اذ لو كان البداء والتغيير فيه
بالنسبة اليه تعالى لزم الجهل وان كان بالنسبة الى غيره تعالى فالمفروض ان لا اطلاع
لغيره عليه فيحمل على كون المراد انه تعالى يقدم من ذلك العلم اي من الامور المذكورة
فيه بالذكر الامكاني ما يشاء اي يوجد بعضها في الكون مقدما على بعض ويؤخر بعضها
مؤخرا فيخرج من الامكان ما يريد ايجاده في الكون على ترتيب يشاء وقوله
يثبت الى اخره اطلاق بعد تقييد حيث لم يعتبر فيه تقديم وتاخير اي انه تعالى يوجد
من تلك الامور ما يشاء ايجاده واما ما لا يشاء فيبقيه في الامكان ولا يخرجه الى
الكون والحاصل انه تعالى بالنسبة الى العلم المخزون يفعل ما يشاء فان شاء ابقاه
في امكانه وان شاء اخرجه الى الكون وما يخرجه الى الكون ان شاء اخرجه مقدما
على شيء اخر بخصوصه وان شاء اخرجه مؤخرا عنه وهو تعالى في جميع الصور عالم
بجميع ما في الامكان والكون من غير تغيير بالنسبة اليه تعالى اصلا واما العلم الذي علمه
الملائكة والرسل اي تعليما اخباريا فلا يفعله الا على الوجه الذي اخبر به كما مر هذا
ان كان قوله ع وعلم عنده مخزون بيانا وتفصيلا للعلم الاول المخزون كما هو الظ
ويحتمل ان يكون اشارة الى نوع اخر اي وله تعالى علم اخر ثالث غير الاولين فالعلم
الاول هو الذي لم يطلع عليه احدا والثاني ما علمه الملائكة والرسل تعليما شهوديا
او اخباريا على وجه الحتم بحيث لا يقع في الكون خلاف ما اخبر به والثالث علم مخزون عنده
تعالى لم يخبر احدا به كما هو عنده بل كتب في الواح المحو والاثبات خلاف ذلك المخزون
لمصالح كما تقدم وح من يطلع على تلك الالواح ويقع في الخارج خلافها يحمل البداء
الى ما علمه مما هذه التغييرات من التقديم والتاخير والاثبات والمحو وغيرها فهو انما

بعلم بهذه الامور بعد وقوعها او بعلم من ان المخزون عنده تعالى كان هذا الذي
وقع لا ما كتب في تلك الالواح وان كانت الالواح وما فيها حاضرة عنده تعالى ايضا
فظهر ان كل ما هو مخزون عنده تعالى ولا اطلاع عليه لاحد لا تغيير ولا بداء فيه اصلا
وانما البداء بالنسبة الى من اطلع على الالواح المذكورة بعد وقوع ما هو المخزون و
ظهور كونه على خلافها والله العالم **تكملة نافعة** لما اشرنا الى جملة من افعاله
تعالى كان المناسب ان نشير الى بيان فاعليته تعالى ايضا فنقول قال صدر المحققين
في الشاهد والعرشية ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد
او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وحصر هذه الاقسام بان الاول من يصدر عنه
الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل ولا ارادة والثاني من يصدر عنه
بغير ارادته سواء كان من شعور ام لا ويكون على خلاف مقتضى طبعه والثالث من يصدر
عنه بمقتضى ارادة المسخر ويكون ذلك مع شعوره وارادته ورضاه والرابع
من يفعل بارادته لغرض المقصود بفعله سواء كان بمعونة حصول الدواعي وانتفاء
الموانع او بنفس ارادته والخامس من يكون علمه الذاتي علة لوجود معلوله ومعلوله بنفسه
لا بعين وجوده عنه وعلمه بها حين فعلها او عالمية بها عين فاعليته لها والسادس
من يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير في ذلك الفعل من غير قصد زائد على ذلك العلم
والسابع من يكون علمه بمثاله في هويات الاشياء بحسب هوياتها ثم قال في الكتابين وما سوى
الثلاثة الاول ارادية والاولان خاليان عن الارادة والثالث يحتمل
الامرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقصد مع الداعي
عند بعض المتكلمين وبالقصد الخالي عنه عند الاكثر وبالرضا عند الاشراقيين و

بالعناية

وبالعناية عند المشائين وبالتجلي عند الصوفيين ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا
الخيرات وعن كتابه الكبير ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلثة
الاول وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن
الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا و
على اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار وقد اورد عليه في الشرحين بما محصله ان فاعلية
كل فاعل بالاختيار والجبر غير منحصر وان ما يكون بالطبع او بالقسر لا يخلو عن شعور
وارادة وان كان في كل شيء بحسبه وان الثالث وهو الفاعل بالتسخير قد يكون شاعرا
ومريدا وقد لا يكون كذلك لانه يحتمل ان يكون ذا ارادة وشعور وان لا يكون كذلك
فيكون حالاته واحدة في كل ما يصدر عنه بباعث مسخر كما هو ظاهر قوله وان ما اختاره
من كونه تعالى فاعلا بالعناية او بالرضا فيه انما على ما فسره به يوجبان الجبر وذلك
لان مراده بالعلم ما هو عين ذاته تعالى كما صرح هو وجماعة به فالعلم الذي هو الذات ان
كان منشأ لوجود الاشياء كافيا في صدورها عنه تعالى او كان هو نفس فعله للاشياء
لم يكن الفاعل مختارا وان كان قال انه تعالى على اي الوجهين فاعل بالاختيار بل يلزم منه
الجبر في افعال العباد وكون الاشياء قديمة غير مجعولة ايضا مع ما في الثاني من لزوم
كون الذات عين الفعل لانه عين العلم الذي هو عين الذات وكذا ما نقل ان
الحق عنده انه تعالى فاعل بالتجلي فانه ايضا فاسد لاستلزامه في الظاهر كون هويات
الاشياء قديمة وانما هي الصور العلمية الغير المجعولة عندهم وان اريد بالمثال ايضا شيء
غير مجعول كان الفساد اكثر نعم ان اريد به وصف الله تعالى نفسه لعبده الذي هو حقيقة عبده
وهو المسمى بالفؤاد والنور وبالوجود عندهم وبالمادة عندنا واريد بالهويات المتعلق

فيها نفس القوابل المساوقة لها بالظهور وان كان هو مقدما عليها بالذات كان
ذلك اتحادا واما ما ذكره من ان كونه تعالى فاعلا بالقصد يستلزم الاضطرار والتكثر
والتجسيم ففيه انه انما يلزم ذلك على ما ذهب هو اليه من انه تعالى يفعل بذاته وان تخلق
ينتهي الى ذاته واما على ما هو الحق من انه تعالى يفعل بفعله ولا ينتهي شيء الى ذاته كما
قال ع انتهى المخلوق الى مثله فلا يلزم شيء اصلا بل الفاعل بالقصد هو اكمل الفاعلين
لكونه فاعلا مختارا بكل دينه من مراتب الاختيار ومرادنا بالقصد والارادة هو فعله
تعالى فاعلا بغير ارادة ولا ان يكون ليس تعالى ارادة غير فعله لانه تعالى لا يهم ولا يتفكر ولا
يروي فنفيهم عنه تعالى الفاعلية بالقصد الزائد باطل بل الحق انه تعالى فاعل بالقصد
والاختيار كما عن المتكلمين وان كان على غير ما فهموا هذا ملخص ما اورد عليه وهو
حسن الحديث الحادي عشر في جملة من مفعولاته تعالى كاللوح والقلم عن تفسير القمي
عن الصادق ع انه سئل عن ن والقلم قال ان الله خلق القلم من شجرة في الجنة يقال
لها الخلد ثم قال لنهر في الجنة كن مدادا فجمد النهر وكان اشد بياضا من الثلج واحلى
من الشهد ثم قال للقلم اكتب قال يا رب ما اكتب قال اكتب ما كان وما هو كائن
الى يوم القيمة فكتب القلم في رق اشد بياضا من الفضة واصفى من الياقوت ثم
طواه فجعله في ركن العرش ثم ختم على فم القلم فلم ينطق ولا ينطق ابدا فهو الكتاب
المكنون الذي منه النسخ كلها اولستم عربا فكيف لا تعرفون معنى الكلام واحدكم
يقول لصاحبه انسخ ذلك الكتاب اوليس انما ينسخ من كتاب اخر من الاصل وهو قوله
انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون بيان الحجب بيان استتار الاعيان واختفاء
الاثار وتجلي الجبار وذلك ان يجعلها الحافظ ان الحجب حجاب بين المحب والمحبوب عبارة

عن

المطلق

عبارة عن اختفاء الغيب الاول واحتجاب شمس الازل اذ المقبل بنعيم الجنة كالولدان
والحور والقصور بمراحل عن ساحة القرب والحضور وشجرة الخلد عبارة عن شجرة
الحقيقة والفؤاد فانها مخلوقة للخلود والبقاء لا للزوال والفناء والقلم هو العقل
الكلي مخلوق من تلك الشجرة بمعنى انه اول غصن منها وثاني الاغصان الروح وثالثها
النفس وهكذا الى اخر المراتب والنهر الذي في الجنة وهو المسمى بنون ويقال له بحر
المداد ايضا هو ما ذكر من شجرة الخلد الا ان كونه ماء باعتبار وجوده وجهته التي
ربها الذي هي مقام الذوبان وبتاجيه الاكوان والاعيان وشجرة باعتبار ماهيته
وجهة انيته وان كانت مضمحلة في جهة وجوده وكونه مدادا باعتبار انه باعتبار مدد الجهة
من جهة الوجود فمقام الفؤاد باعتبار جهتيه واثنتيه التي يتشعب منها المراتب ويحصل
عنها الاثار شجرة وباعتبار وجوده وحكايته لمبدئه ماء يكون اشد بياضا من الثلج
واحلى من الشهد وهذا الماء باعتبار جوده اي توجهه الى الماهية وتقيده بها والمداد
لها مداد والرق الذي هو اشد بياضا من الفضة عبارة عن اللوح المحفوظ الى النفس
الكلية وكتابة القلم فيه عبارة عن تنزل العقل بصورة ما كان وما يكون الى يوم القيمة
في مقام النفس وطي الرق عبارة عن اختفائه واختفاء ما فيه عمن دونه قال تعالى حكاية عن
عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال تعالى وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجعل هذا المطوي في ركن العرش عبارة
عن كون ذلك الركن محيطا به حافظا له وذلك الركن اما انه الركن الايمن الاعلى باعتبار جهته
العليا فانها محيطة بالجهة السفلى منه التي عبر عنها بالرق فان النفس الكلية كالفؤاد
سائر المراتب لها جهتان علياها وهي جهة الوجود والوحدة محيطة بالسفلى التي هي

المبنية والكثرة كل محجب او انه الركن الايمن الاسفل وهو الروح او الايمن الاعلى
وهو القلم نفسه فان الكثرات المفصلة فى مقام النفس مطوية فى مقام العقل مكونة
فيه اجمالا لا انها منه لزمن ذلك المقام او انه الايسر الاسفل وهو الطبيعة وكونه
الرق من كونه اللب فى القشر واخفاء الغالى بالسافل والختم على فم

وقوله عليه السلام هو الكتاب المكنون اى الرق الذى كتب فيه ما كان وهو كائن هو الكتاب
المكنون الذى لا يمسه الا المطهرون وهو عليون الذى فيه كتاب الابرار وهو الذى
جميع ما دونه يستفيض منه وينزل عنه والى بعض ما ذكرناه الاشارة فى المروى عن
المعانى عن سفيان عن الصادق ع قال واما ن فهو نهر فى الجنة قال الله عز وجل
له اجمد فجمد فصار مدادا ثم قال عز وجل للقلم اكتب فسطر القلم فى اللوح المحفوظ
ما كان وهو كائن الى يوم القيمة فالمداد مداد من نور والقلم قلم من نور واللوح
لوح من نور قال فقلت له يا بن رسول الله بين لى امر اللوح والقلم والمداد فضل بيان
وعلمنى ما علمك الله فقال يا بن سعيد لولا انك اهل للجواب لما اجبتك فنون ملك
يؤدى الى القلم وهو ملك والقلم يؤدى الى اللوح وهو ملك واللوح يؤدى الى اسرافيل
واسرافيل يؤدى الى ميكائيل وميكائيل يؤدى الى جبرئيل وجبرئيل يؤدى الى الانبياء
والرسل ثم قال لى قم يا سفيان فلا امن عليك هى وانما سمى نون فى هذا الخبر ملكا
كاخويه لان الملك من الالوكة بمعنى الرسالة وكل من الثلثة رسول عن الله تعالى يبلغ
ما اوحى اليه من التشريع والتكوين الى من بعده هذا ما جرى على قلم القاصر من التاويل
فى تاويل هذا الخبر على نهاية الاختصار ولبعض اجلة مشايخنا الابرار رحمه الله

مع الائمة الاطهار كلام فى تحقيق اللوح والقلم يعجبنى ذكره بعينه لما فيه من الفوائد
وهو ما اجاب به من سئله حيث قال بين لى حقيقة اللوح المحفوظ بل ظاهره وباطنه
وكيفية كونه علة للاشياء وكيفية احصائه كل شئ وكتابته فيه هل هو صدر الائمة
ام شئ اخر وعلى الاول ما معناه وكيف يكون شئ واحد صدر الجم جميعا فقال
رحمه الله فى الجواب عنه حقيقة اللوح المحفوظ جوهرة نورانية شفافة يواقية من زمرد
خضراء ماخوذة من تحت جبل الاعراف فى اعلى الفردوس فى الجنة تحتها الف الف
شبر وسعتها ما بين المشرق الاول والمغرب الاول عند بدو الوجود الذى يظهر فى العود
عند الكشف والشهود عليها امثال كل ما خلق الله سبحانه فى عالم الاكوان قد نقشها
كاتب الازل بقلم الاختراع الذى هو اول غصن اخذ من شجرة الخلد من مداد حى
الصاد اى المداد الاول فى الدواة الاولى اى القابلية الاولى فانتقش جميع ما كان
وما يكون فيها الى ما لا نهاية له فى الاكوار والادوار وما يحصل باختلاف الليل والنهار
فى الاعلان والاسرار من الظلمات والانوار فجف القلم وختم على فيه فلم ينطق ابدا
جميع التماثيل والصور والهياكل والاشباح المنقوشة فى ذلك اللوح الجوهرة المجردة
البسيطة كلها حدود بسم الله الرحمن الرحيم بل الاصل الذى تفرع عليه تلك الفروع
كلها هو الباء فى هذه الكلمة المباركة فافهم الاشارة ولا تقنع على العبارة واما ما هم
فاعلم ان اللوح المحفوظ هو العالم الكلى باعتبار فانه لوح قد نقش فيه كل ما يكون وما كان
فان ما يكون قد كان فى رتبته يكون الا ان الخلق من جهة احالتهم وعدم كليتهم وتحجبهم
لا يحيطون بكلها على دفعة واحدة ولا يقدر على تلك الاحاطة الا الخارج عن دائرة
الاكوان فى الوجود المقيد فالعالم هو الكتاب الاكبر وهو الذى اراد سبحانه بقوله كل

شيء احصيناه كتابا لقد احصى وكتب ونقش واوجد جميع كل شيء عنده تعالى في ملكه على سبيل التفصيل وهو قوله تعالى وتفصيل كل شيء وتبيانا لكل شيء انا القرآن لجميع العالم الكلي وهذا اللوح على ثلث ورقات الورقة الاولى فيها كتابة الذوات والحقائق واللطائف من الافئدة والعقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام قد نقشت هذه المراتب باحوالها وكينوناتها الذاتية في الورقة العليا وهي الاولى الثانية فيها كتابة الصفات والاقتضاءات والنسب والاضافات والقرانات وساير الاحوال العارضة للاشياء من جهة الصفات والتوصيفات وانحاء الاضافات وفيها ثبت الاعمال التي تكتبها الملائكة الحفظة الثالثة فيها كتابة الاشباح والمثل بجميع انحاء المنتزعة من الورقتين الاوليين مما في المرايا والاذهان والعقول وساير المدارك والمشاعر وكل من هذه الثلثة الاوراق يشتمل على ثلث صفحات الصفحة الاولى فيها مكتوب من الامور المحتومة التي لا يمكن تغييرها وتبديلها وذلك ما وقع من الاعمال الثلثة اذ بعد ما وقع يستحيل ان لا يقع فقد نقش وكتب الوقوع فيستحيل محو هذه الكتابة نعم يمكن محو الواقع واثباته اي تغييره على حسب مقتضى علمه ثم الثانية ما كتب فيها من الامور المحتومة التي يمكن تغييرها وتبديلها اي محوها واثباتها لكن الحكمة لا تقتضي ذلك من جهة وعد الله ولن يخلف الله وعده وذلك كاسعاد الاشقياء واشقاء السعداء من الانبياء والاولياء وامثالها مما جرت الحكمة وسبقت المشية ونفذت القدرة بايجاده واحداثه الثالثة ما كتب فيها من الامور المشروطة فاذا تمت الشرايط حتمت والا يجوز وقوعها وعدمه ومجموع هذه الامور الثلثة مكتوب في كتابين كتاب الابرار في عليين وما ادريك ما عليون كتاب

مرقوم يشهده المقربون الثاني كتاب الفجار لفي سجين مجموع اوراق هذا اللوح الاعظم ثمانية عشر ورقة وهذا هو اللوح المحفوظ عن التغيير والزوال لان كل ما يتغير ويتبدل فانما هو فيه في نفسه محفوظ عن التغير والتبدل ولذا نقول ان اللوح المحفوظ هو الكلي ولوح المحو والاثبات هي الالواح الصغار التي في جوفه ولا حد لتلك الالواح الصغار الجزئية وانواعها ما ذكرنا لك فافهم واما ثانيا ولم فاعلم ان اللوح المحفوظ هي النفس الكلية وهي الكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وهي الباء في البسملة كما قال النبي ص ظهر الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم فالقلم هو العقل واللوح هو النفس والعقل وهو اول ما خلق الله سبحانه والاشياء كلها فيه مذكورة بالاجمال وتفصل في النفس وتنبسط وهو اللوح الجامع لكل ما كان وما يكون الى يوم القيمة اذ ليس هناك امتداد زمان من مضى وحال واستقبال للمنتظر في بين التدريج فكل الاشياء اشباحها وهياكلها الذاتية قد نقشت فيها ومنها يظهر في الوجودات الزمانية مثاله انك اذا اردت ان تصنع سريرا مثلا تتصور صورته في خيالك ثم تظهرها في الخارج فلولا تلك الصورة الخيالية ما وجدت الامر الخارجي فكذلك الاشياء قد نقش الله تعالى اصولها وذاتياتها ووجهها دعيا في ذلك اللوح ومنه يظهر في الوجود لاظهار سر المعبود فالموجود في عالم الملك هو صورة ما كتب في اللوح المحفوظ وهي الورقة الوسطى والورقة السفلى هي ما انتزع خيالك من هذه الاشياء الموجودة في هذا العالم وما ينتقش في المرايا وما ينفصل عن الاشياء من الاشباح المنفصلة كل ذلك هي الورقة السفلى فكانت لهذه اللوح ثلثة اوراق الاولى العليا هي الاصول والثانية صورها والثالثة صورة الصورة وشبح الشبح

فافهم والمجموع هو اللوح المحفوظ الذي ذكرنا سابقا وانما بالسر وهو الذي فيه مراتب
فاعلم ان اللوح المحفوظ هو صدر الامام وهو الكرسي الذي وسع السموات والارض
وهو الامام المبين الذي قال تعالى وكل شيء احصيناه في امام مبين وهو الكتاب
الاكبر الاعظم الذي فيه علم الله سبحانه قال علمها عند ربي في كتاب وقال تعالى اولم يعلموا
ان الله يعلم ما في السموات والارض ان ذلك في كتاب وقال تعالى قد علمنا ما تنقص
الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ والكتاب في هذه المواضع كلها هو الامام لقوله
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقد تواترت الاخبار بان
هذا الكتاب هو امير المؤمنين ع حين يقرأ اعمال الخلائق عليهم يوم القيمة وهم ينظرون
الى صحائف اعمالهم وهو ع على الوسيلة منبر النبي ص فاللوح الحقيقي هو صدر الامام ع
اولا وبالذات وانما كان كذلك لانه الواسطة في الايجاد والباب الاعظم لتمكين الايجاد
للايجاد والفيض الايجادي لا يتعداه ابدا والا لم يكن بابا ولم يكن اول ما خلق الله
تبارك وتعالى وهو قوله عليه السلام في الزيارة بكم فتح الله وبكم يختم وقوله ع ان ذكر الخير
كنتم اوله واصله وفرعه ومعدنه وماواه ومنتهاه وهو قوله تعالى في الحديث القدسي
ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن والامام ع هو العبد
المؤمن الذي وسع قلبه جميع العلوم الالهية والخزائن الصمدانية ولما كان جريان الفيض
على نوعين احدهما على جهة الاجمال وهو المبدأ الاول وثانيهما على جهة التفصيل وهو
المبدأ الثاني وكان القلم هو صاحب مقام الاجمال واللوح هو صاحب مقام التفصيل
وبالقلم يفصل في اللوح وكذلك العرش فلك الاطلس صاحب مقام الاجمال والكرسي
الفلك المكوكب وفلك الثوابت صاحب مقام التفصيل وجب ان يكون مقام القلم والعرش

هو



هو النبي ص ومقام اللوح والكرسي هو الامام ع والفيض لما كان ينزل من الخزائن العلوية
الغيبية كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كان الامام
هو اول الخزائن التفصيلية فلا يوجد شيء في العالم من ذات او صفة لفظا او معنى
الا وينقش ويظهر اصله ووجهه من الله في صدره الشريف ع ثم ينزل منه الى سائر
الخلق وهذا اللوح هو اللوح المحفوظ الذي هو علة الاشياء والموجودات كلها
منه تبدء الاشياء واليه تعود بالكمال وهذا بيان نوع كونه علة الاشياء واما تفصيل
الامر في ذلك فيحتاج الى بسط طويل في الكلام وليس الان موقعه والاشياء المفصلة
كلها اشباح منفصلة كالشبح الذي في المرآة فلا يوجد شيء في العالم الا وينقش فيه
من هذا اللوح
اي في باطن مواضعهم ان كان حقا او في ظل مجالهم ان كان باطلا وذلك اللوح محفوظ
عن التغير والتبدل والابادة والزوال وهذا احد معاني قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه بارجاع الضمير الى الشيء وذلك هو وجهه وكتابه في هذا اللوح ولذا قال
عز وجل قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ كما انك تصور صورة
الكتابة اولا ثم اوجدت تلك الكتابة في الخارج ثم محيت الكتابة لكن وجهها الذي كان في
خيالك ما محي ولا يتغير وانما هو باق تحدث الكتابة اذا اردتها على تلك الصورة فصدر
الامام ع هو محل العلوم الالهية المتعلقة بالاشياء والمعلومات على جهة التفصيل
سواء حدثت تلك المعلومات في الخارج الوجودي الشهودي ام لم توجد كعلمك
بالاشياء التي تصنعها سواء صنعتها واظهرت صنعتها ام لا وسواء ابقيت ما اظهرت من ذلك
الصنع او محيته فعلمك لا يزال موجودا كذلك صدر الامام ع بالنسبة الى الموجودات
كلها فصورها الذاتية كلها عنده ثم اذا اراد الله سبحانه اظهار شيء من تلك الاشياء

اظهر مثال ذلك الشبح فى كون من الاكوان المنقوشة فى ذلك اللوح ايضا كاظهار شبحك
فى المرآت فافهم هذه العبارات المكررة واما قولكم كيف يكون شئ واحد صدر الهم
جميعا فاعلم ان الفيوضات والواردات والخيرات كلما تنزل على رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم اولا لكنها على وجه الوحدة والبساطة والاجمال ثم نزل كلها على صدر
مولانا امير المؤمنين عليه السلم على جهة التفصيل والانتشار والانبساط ثم نزل ذلك كله
بواسطته الى الحسن ثم ورد العلم من المعلم الى المتعلم لا يقدم ولا ينقص احدهما شيئا
من ذلك ثم منه الى اخيه الحسين عليه السلم ثم منه الى القائم عليه السلام ثم منه عليه السلم
الى الائمة الثمانية عليهم السلم ثم منهم الى الصديقة الطاهرة ع وهذه هى الامانة التى
امر الله سبحانه اياهم ان يؤدوا الى اهلها كما قال تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا
الامانات الى اهلها وهم ع بعضهم اهل لها من بعض فما عند احدهم من احكام هذا
اللوح هو عند الآخر وهو قولهم ع لئلا يكون آخرنا اعلم من اولنا ثم من فاطمة الى شيخ
رشحها بالشبح والمثال يوجه من الفاء الف وجه للانبياء عليهم السلم وهكذا حتى ينتشر
اشباح بعض وجوه ذلك اللوح واشباح اشباحه واشباح اشباح اشباحه وهكذا
فى العالم والموجودات الخارجية من الغيبية والشهودية فالشئ الواحد كان صدر الهم
جميعا على التفصيل الذى ذكرت وكذلك الشئ الواحد حتى ينزل من تلك الخزائن
المائة واربعة عشر الحان يظهر فى الوجود مشروح العلل مبين الاسباب فافهم والله اعلم
لنسلم انتهى كلامه رفع الله مقامه وقد نقلناه بطوله لكثرة محصوله **الحديث الثانى عشر**
فى العقل والنفس ان اعرابيا سئل امير المؤمنين عليه السلم عن النفس فقال
عن اى الانفس تسئل فقال يا مولاى هل النفس انفس عديدة فقال عليه السلم نعم نفس

نباتية ونفس حيوانية حسية ونفس ناطقة قدسية ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاى
ما النفس النباتية فقال قوة اصلها الطبايع الاربع بدؤ ايجادها عند مسقط النطفة
مقرها الكبد مادتها من لطايف الاغذية فعلها النمو والزيادة وسبب فراقها
اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود
مجاورة فقال يا مولاى وما النفس الحيوانية قال ع قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها
الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحيوة والحركة والظلم والغشم
والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها اختلاف
المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتعدم
صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال يا مولاى وما النفس الناطقة
القدسية قال قوة لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية
الدينية موادها التأييدات العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الآلات
الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة فقال
يا مولاى وما النفس اللاهوتية الملكوتية قال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات
اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلت واشارت وعودها اليه اذا كملت
وشابهته ومنها بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال فهى ذات الله العليا وشجرة
طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ابدا ومن جهلها ضل وغوى
فقال السائل يا مولاى وما العقل قال العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها
عارف بالشئ قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب **بيان** قوله عليه السلم اصلها
الطبايع الاربع اى العناصر الاربعة فانها اصل للاغذية التى تكون من الاخلاط الحاصلة

سعبه

منها في الكبد جسم لطيف يسمى روحا بخاريا وهو محل لهذه القوة التي يسميها الاطباء
قوة طبيعية كما يسمون النفس الحيوانية قوة حيوانية والنفس الناطقة قوة نفسانية فالقوى
عندهم اصناف ثلثة كما ان الارواح الحاملة لها كذلك لكل قوة روح ومبدا القوة
الاولى عندهم الكبد ومبدا الثانية القلب ومبدا الثالثة الدماغ ولكن عن ارسطو
ان مبدا الكل هو القلب الا ان لظهور افعالها الاولية هذه المبادى نقل ابن سينا عنه
في موضع من القانون وارتفناه قوله عند سقط النطفة اى في الرحم وقوله عليه السلام
مقرها الكبد اى ابتغاءها منه كما سيأتي في حديث كميل انشاء الله ومراده بالنطفة والكبد
اما معناهما الظاهر فيكون بيانا لبعض افراد النفس النباتية وهى التي تكون في الانسان
وكثير من انواع الحيوان او ما هو اعم من ذلك ليشمل النفس النباتية التي في الانسان
والحيوانات والنباتات باسرها فان للنبات ايضا نطفة وكبدا لحصول اذ كل ما في العالم
موجود في السافل بنحو ومثال وقوله عليه السلام وسبب فراقها الى اخره يعنى ان اختلاف
ما يتولد من الاغذية والاشربة زيادة بعض الطباع الاربع على بعض بحيث يبطل الزائد
الطاعة فعل الناقصة يصير سببا لفراق تلك النفس وبطلانه تلك القوة لانها انما كانت
حالة في الروح المتكون من الطبايع عند اعتدالها اللائق بها فاذا زال الاعتدال فسد
الروح او لم يكن فتنتفى القوة لانتفاء المحل الصالح وتعود الى مبدئها واصلها بعود
محلها الى مبدئه من العناصر الاربعة وبيان ذلك ان العناصر في ابتداء تركيبها قبل حصول
تزوج تام لها تكون من الجمادات الخسيسة فاذا اثر فيها حرارة الشمس وبرودة القمر ووقعت
عليها اشعة الكواكب بدوران الافلاك مع وقوعها في اماكن رطبة ومواضع تصل
اليها الحرارة يحصل لها نضج اتم وصفاء اكثر وتزول عنها الغرايب والاعراض ويصير معتدلا

يظهر

يظهر فيه طبع ما غلب من تلك العناصر واثاره كالياقوت الذى غلب فيه الحرارة وصار
لونه احمر والالماس الذى غلب فيه البرودة وصار لونه ابيض ولا يظهر فيه حكم الطبايع
بالكلية واذا بلغ حد الاعتدال ووصل في النضج والصفا الى ما يليق به من الكمال
ظهر فيه كل من العناصر بفعله فيميل الارض الى السفل ويميل النار الى العلو ويحمل
معها الاجزاء اللطيفة الارضية والهوا يحمل تلك الاجزاء وينضجها والماء يدفع فضولها
فينمو الجسم ويكبر ويجذب الغذاء الى نفسه وهذه القوة الظاهرة في العناصر
المعتدلة المجتمعة في الجسم النباتى او في الروح البخارى هى النفس النامية فاذا زال الاعتدال
وبطلت قابلية المحل انتفت تلك القوة وعادت الى ما منه بدئت اى عاد محلها الى
العناصر البسيطة التي كان مركبا منها فالمراد بعود القوة اليها عود محلها اليها بعود
جزؤه النارى الى النار والهوائى الى الهواء وهكذا اذ نفس القوة ليست مركبة من هذه
العناصر ولكنها لما كانت حالة في ما هو مركب منها يكون حكمها حكم محلها وان شئت فقل
ان هذه القوة كانت كامنة في العناصر وبعد اجتماعها ونضجها على نحو خاص ظهرت في
المركب بفعلها وتاثيرها ولما انتفى ذلك التركيب صارت كامنة كما كانت ولا هذا لما ابى
النظر وتقتضيه كلمات الاكثر ولكن ما يشعر به ظاهر هذا الخبر وينطق به كلام الشيخ الاجل
في غير موضع من شرح المشاعر والعرشية والزيارة ان النفس النباتية مركبة من العناصر
قال رحمه الله في الاول النفس النامية النباتية مركبة من العناصر الاربعة جزء من الغذاء النارى
وجزء من الترابى وجزء من الهوائى وجزآن من المائى اجتمعت الخمسة وانحلت بالانحلال
حتى صارت كيموسا فنضجت بنظر الكواكب فصارت نفسا نباتية نامية وكذا قال
في النفس الحيوانية فهى الثالث في بيان قوله اصلها الافلاك قال اى اصل حركتها

وحي هنا لانها بخار تكون من الطبايع الاربع المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلقة
الدم التي في تجاويف القلب الصنوبري التي هي من الجانب الايسر اكثر وذلك البخار ناش من
من بخار حار يابس جزء ومن بخار حار رطب جزء ومن بخار بارد رطب جزأن ومن بخار
بارد يابس جزء فانضجتها وطبختها الحرارة والرطوبة بمعونة تأثيرات اشعة الكواكب و
العناصر حتى تنضج نضجا معتدلا وتلطفت حتى ساوت فلك القمر في اللطافة والاعتدال
فاتصلت بها نفس فتحركت بحركته مثاله حشيشة يابسة اذا قربت من الجمر بحيث لا يصل
الجمر اليها ولا يماسها ولكن بحرارته اصفرت الحشيشة واسودت لشدة حرارة الجمر فلما
كلستها حرارة الجمر حتى وصلت الى درجة الجمرة اشتعلت بالنار وان لم تماسها الجمرة
في الرتبة وساواها لما تعلقت بها النار حتى كان نارا كذلك مثل الابخرة لما نضجت و تلطفت
حتى شابهت فلك القمر تعلقت نفس بها فتحركت بحركته انتهى وقوله ثم عند الولادة الجسمانية
قال ره في الثاني يعني ان الجسم ولد ما كان حاملا له في جوفه وصرح هو رحمه الله بعينه
بانه يكون عند تمام اربعة اشهر وقال ره في الاول في بيان سبب عدم اختلاف المتولدات
لانها اذا اختلفت الطبايع وما تولد منها افسد القوى منها ضده فلم تبق لها قرار الفساد
مكانها وخرابه فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت اي الى نفوس الافلاك عود جماد
لانها من قوى متعددة من الافلاك المتعددة فاذا انفكك تركيبها بطلت فانمزج
كل جزء منها باصله كقطرة الماء في البحر وقيل في بيان النفس الناطقة انها جوهرة نورانية
ووصف قدسي الهي وانموذج صنوبري ونقش حيواني وكتاب صوري رباني
فهي هيكل التوحيد والمثل المنزه عن التحديد اصلها النور وذكرها اسبه الطور وهذه
النفس شعاع من النفس الرابعة اي الكلية الالهية وعرض قائم بها اي بنورها فانام يحقق

وتعلقها

وتعلقها في البدن تعلق اشراق قوله ثم عند الولادة الدنيوية اي عند خروج الجنين
من بطن امه وذلك لان الناطقة هي الادراك والمعرفة والعلم والفهم فتوجد عند
وجود مبادي اسباب التمييز المعبر عنه بالولادة الدنيوية كما في الثالث وقد صرح رحمه الله
في الاولين في غير موضع من تضاعيف كلماته بان المراد بايجادها هو ظهورها في هذا
العالم والا فهي بحسب اصل الوجود سابقة على النطفة وقال رحمه الله في الاول في بيان
قوله معرفها علوم الحقيقة اي علوم المعرفة بالاعمال الصالحة فانما سكن ظما بينهما
وفي قوله موادها الى اخره اي استمدادها من الانوار العقلية المشرقة على كينونتها في
قوله ثم عود مجاورة الى اخره لان بدنها دائما يتجدد في اوليته فاذا عادت اليه لم تمزج
لانه كان تحت يدها حال رجوعها فاذا صعدت الى سيدها المحيط الاعلى لم تنفصل البدن
الا وقد تجدد لها بدل قبله وفوقه وهكذا امن حصل رفيع الدرجات الذي لا تفنى خزائنه
فلان المجاورة ليست لها غير مجاورة لتجددها ولتجدد بدنها فهي كل ان لها بدن جديد
وقال رحمه الله فيه في بيان النفس الملكوتية ما ملخصه ان قوله حيث اي لا تموت بل باقية بابقاء
الله لانها وجه الله الذي لا يهلك وبالذات لانه حيث انها ليست من فاضل نفس فوقها كالنفوس
الثلث المتقدمة اذ ليس فوق هذه الا العقل لانه لها وكالنطفة للجنين لانها فطورة
الثاني والروح فطورة الاول والبدن لك واشارت بانه نورها وبه علمت والطاعة كما
قال تعالى تعلمونهن مما علمكم الله فعلم الله تحقق العبودية بحق الربوبية فلما علمها تابت
عن ابيها واقامت الصلوة التي امرها بها واتت الزكوة فكانت اختة بعد ان كانت بنية
كما قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم وعودها اليه اذا كملت
وشابهته اي كانت اختة في الدين ومنها بدئت الموجودات كالناطقة القدسية فانها

اول من بدء منها فهى ذات الله العليا قال ع يا من دل على ذاته بذاته اى بذاته
التى خلقها وشرحها بتفسيره البر فقال لذاتى كما قال بيتى وعبدى وشجرة طوبى فى
الحديث هى شجرة فى الجنة اصلها فى دار النبى ص وليس مومن الا وفى داره غصن
منها لا يخطر على قلبه شهوة الا اتاه به ذلك الغصن الحديث ولتسمية هذه النفس
القدسية بهذا الاسم اما على نحو من المجاز او لان الشجرة المذكورة صفتها ومثلها
او خلقت منها على هيئتها وسدرة المنتهى هى على ما ذكره فى النهاية من انها شجرة فى اقصى
الجنة اليها ينتهى علم الاولين والاخرين ولا يبعد انها عبارة عن هذه النفس الكلية
لانها هى اللوح المحفوظ وليس وراءه للعلم ذكر اذ ليس وراءها شئ من الصور نعم وراءها
معان فى العقل ورقايق فى الروح وجنة الماوى عن ابن عباس هى جنة ناوى اليها ارواح
الشهداء وقيل هى عن يمين العرش واقول ان ادلية انها ناوى اليها النفوس فهى عن
يسار العرش لانها هى الركن الايسر الاعلى منه وهذه النفس هى الشجرة الطيبة وعن
الباقر ع فى قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء قال قال رسول الله
انا اصلها وعلى فرعها والائمة اغصانها الحديث وبالجملة فالمراد بها هنا النفس
الطيبة التى هى اللوح المحفوظ وباطن اللوح المحفوظ وعلمه فهى نفس الكرسى والباطن
الظاهر من العلم انتهى ملخصا قوله ع العقل جوهر دراك الى اخره قال رحمه الله فى
الاول ايضا العقل لغة الحبس وعند اهل الشرايع والملل يطلق على معان الاول
العقل الذى هو مناط التكليف وقيل فى تحديده وجوه منها انه قوة غريزية يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الالات ومنها انه قوة ادراك الخير والشر والتميز بينهما
والتمكن من معرفة اسباب الامور ذوات الاسباب وما يودى اليها وما يمنع منها ومنها

انه

انه العلم ببعض الضروريات وهو العقل بالملكة الثانى انه العلم التام بالشئ الحاصل
من التامل التام فيه الثالث انه التادب بالاداب الحسنة فى طلب العلم بالاشياء من
حيث حسنها وقبحها وكمالها ونقصها ونفعها وضرها وبذلك الرابع انه التادب بالاداب
المستفادة من التجارب بمجارى الاحوال الخامس انه جودة الذهن وسرعة انتقاله الى الدقايق
مع حبس النفس على الحق والبراءة فى الحديث العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان
وقد يطلق عليه الذكاء والفطنة والفهم والبصيرة وكذا الكياسة وان كان مع حبس
النفس على ضد الحق مع رعاية مصالح الدنيا فقط فليس بعقل بل يسمى بالنكراء والشيطنة
ويقابل هذا العقل الجهل والحمق والغباوة والبلاهة والبلادة السادس انه ميل
النفس الى الافعال الحسنة وهذا كالذى قبله فطرى وكسبى والفطرى منه ما يخلق الله
مع خلق النطفة وهو الاعلى ومنه ما يخلق عند الولادة ومنه ما يخلق عند البلوغ و
الكسبى ما يحصل بعد ذلك بتكرر مراجعة العقل فى المعانى ومعالجة الصنايع ووقت كل
العمر وهذا اختيارى فهو يطلب ويجد واما الفطرى فقيل اجبارى والحق انه اختيارى ايضا
بل كل الموجودات مختارة لانها اثار المختار السابع انه النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها
فى استكمالها علما وتسمى عقلا نظريا وعملا وتسمى عقلا عمليا ويطلق على نفس تلك المراتب
ايضا والمراتب للنظرى اربع العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل المستفاد والعقل
بالفعل وللعملى ايضا اربع تهذيب الظاهر وتهذيب الباطن وتحلى النفس بالصور القدسية
والاستغراق بانوار الجلال والجمال وهى مقام الصدق فى محبة الله انتهى ملخصا واقول
هذه الاطلاقات التى ذكرها رحمه الله للعقل غير الاطلاق المعروف فى كلامه رحمه الله
وكلمات الحكماء وهو الاطلاق على العقل الكلى المسمى عند جمع بالعقل الفعال وهو الذى يكون

جميع ما مر من انواع النفس واطلاقات العقل ثم لا من ثم لا اثر او اثر من اثاره هو هذا
هو المراد في هذا الخبر وقد اشار اليه ايضا حيث قال بعد ما نقلنا عنه من المعاني السبعة
واعلم ان ما يطلق عليه العقل اثنان احدهما الجوهر الدراك للاشياء وهو متعلق بباطن
الجسم الصنوبري الذي في الصدر يتعلق بتدبيره وثانيهما عقله وادراكه وبصره وسمعه وهو
متعلق بباطن الدماغ الى اخر ما ذكره رحمه الله وقد عرف هذا العقل بعض مشايخنا
الاجلة حيث قال في جواب من سئله ما تعريف العقل وكيف ادراكه العقل نور الهي
بدء من الاختراع الاول جوهر مجردة عن المادة الملكوتية والجسمانية والتحيز الزمانية
وعن المدة المقدارية المتناهية والمدة الزمانية اول نور شرق من صبح الازل وادم الثاني
واول ولد تولد من ادم الثاني الذي هو الوجود المقيد اعني الماء النازل من سحاب
المشية الذي به كل شيء حي ومن حواء ارض الجرز ارض القابلية اي الماهية الاولى
وهو اول غصن اخذ من شجرة الخلد وهو القلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون
وهو الطور وهو اول ما خلق من الروحانيين عن يمين العرش وهو النور الابيض
الذي منه ابيض البياض وهو روح القدس وهو الملك المسدد للانبياء وهو العمود
من النور الذي به يرى الامام احوال الخلائق وهو النفس الرحماني الثالث وهو
عبد من عباد الله قائم في طاعة الله الى ان قال وادراكه المعاني الكلية المجردة عن الصور
الغيبية والمثالية ثم قال فلما خلقه الله سبحانه قال له اقبل فاقبل فاظهر الله سبحانه باقباله
الذي هو ادباره عن حقايق الاكوان والاعيان في كل مرتبة نازلة اظهر قشره واستتر
في لبه الى ان اظهر القشور المتراكمة وخفي اللب ثم امره سبحانه بالاقبال فكان اقباله بحسب
الاسباب الظاهرية والباطنية فظهر بظهور الاسباب عند بلوغ الولد اوان الحلم فهناك

اول

اول الظهور ومقام كمال الولد فيكلف ليكون سببا لكمال الظهور فهو في اول ظهوره عقل
بالملكة اي بالاستعداد والتهيؤ القريب الى العقل بكمال الظهور فالاخذ وفعلي فاذا
قوي في العلم والعمل كان عقلا بالفعل اي يكون جميع مداركه واحواله حاضرة لديه
واذا قوي ايضا بالعلم والعمل كان عقلا مستفادا فيعود الى بدايته ويحصل له الاتصال
بعالم اللاهوتية وهذا هو العقل الكلي في العالم الاكبر واما العقل الجزئي فهو في كل
فرد من الانسان بل يعم كل الموجودات وهذا عليه مدار التكليف والسعادة والشقاوة
ولما كان كل شيء مركبا من النور والظلمة كان للعقل ايضا ضد وهي ماهيته لكنها ضعيفة
لتراكم الانوار فيه لكونه من الخلق الاول ولكن العبد اذا انهمك في المعاصي يضعف ذلك
النور ويقوى تلك الظلمة ويكون لها التاثير فينقلب ذلك النور الذي به عبد الرحمن الى
النكراء والشيطنة يعني يخفى ذلك ويظهر هذه فيبقى للشخص حينئذ ادراك ويفهم الدقايق
ويقع عليه التكليف ولكنه لا يميل الى الخير ولا يميل على الله ولا على اوليائه انتهى ملخصا
تكملة نفسانية النفس كما يطلق على القوى الاربع المذكورة في الخبر فكذا يطلق على غيرها
ايضا قال رحمه الله في شرح الزيارة ما ملخصه ان النفس اذا اطلقت يراد منها امور احدها
الكلية الاولية وهي حقيقة الشيء من حيث ربه ويراد منها الوجود والنور الذي خلق منه
والفؤاد والنفس التي من عرفها عرف ربه وحقيقته من حيث نفسه ويقال لها الماهية
وهي حقيقته واصل الشرور كما ان الاولى حقيقة النور واصل الخيرات وحقيقته مطلقا وهي
العين والمائية ومجمع البحرين وهي النفس الناطقة المشار اليها بانا وذلك قول علي عليه السلام
كما في الغرر والدرر وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت
فقد شابهت اوايل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك

لها السبع الشداد وثانيها النفس الامارة بالسوء المعبر عنها بالجهل ولها سبع مراتب
الامارة بالسوء والملهمة واللوامة والمطمئنة وهي الاولى وانما تكون مطمئنة اذا
تركت طبعها وتعلمت ما علمه العقل وكانت اخت قرين صنو بعقلها العقل وبا كل
ضدها والراضية وهي بعد ما استقامت على الاطمينان فتح الله عليها باب الرضا
فرضيت بما جرى عليها من فضل او عدل فاذا استقامت على ذلك رضيها الله وهي
السادسة المسماة بالمرضية والسابعة النفس الكاملة التي اعتدل مزاجها وفارقت
الاضداد كما تقدم عن علي عم ثم ذكر المعاني الاربعة الاخر منها فقال وثالثها الكلية
الملكوتية الى ان قال وسادسها النفس النباتية وقال ره في النفس الناطقة القدسية
يجوز ارادة الاتحاد بين هذه وبين المايتية المتقدمة المعبر عنها بانا فان هذه قد يعبر
عنها بانا ويجوز ارادة المغايرة بينهما فان المراد بتلك الحقيقة الجامعة لهذه وللوجود و
المراد بهذه القوة المتقومة بذلك الوجود المعبر عنه بالمادة لى الحصة الحيوانية وهي صورة
اجابة تلك الحصة لدعوة الحق وهيئتها المتميزة بالحدود والشريفة والمتحصات للحقيقة
كالعلم والحلم والتقوى والطاعة وغير ذلك من حدود التقديس والحكمة واقول ان
المراتب السبع التي جعلت هنا للجهل الذي جعل مقابلا للنفس الناطقة قد يجعل من
مراتب النفس الناطقة وقد يقال ان النفس في ذاتها من عالم الانوار فان بقي على صفائها
ولم يظلم عليها بمخالفة العقل ازداد نورها وقوتها وصارت مؤثرة في غيرها كالحديد المحماة
بالنار والا لحقها كثافة الادبار ولوازمها فتحصل لها المراتب السبع الى ان تصفو وفي
موضع من شرح العرشية ان النفس هبطت الى البدن من المحل الارفع وهو عالم الملكوت
الى ان قال وبازاء هذه النفس الصالحة نفس امارة وهي الكلب من اهل الكهف ولها

سبع

سبع مراتب ثم قال بعد ذكر المراتب السبع ان هذه النفس لبث هي الامارة وثلاث
من مراتبها الثلث الاولى واما الاربع الاخيرة فتحصل معها اتحاد مجاورة وتعاد
ومضافات الى اخر ما ذكره وعليك بالجمع بين هذه الكلمات بعد المراجعة والتأمل
التامل فيها والله الهادي الى ظواهرها وخوافيها تبصرة روحانية في الكافي عن
المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن علم الامام بما في اقطار الارض
وهو في بيته مرخى عليه ستره فقال يا مفضل ان الله تعالى جعل في النبي خمسة ارواح
روح الحيوة فبه دب ودرج وروح القوة فبه نهض وجاهد وروح الشهوة
فبه اكل وشرب واتى النساء من الحلال وروح الايمان فبه امن وعدل وروح
القدس فبه حمل النبوة فاذا قبض النبي صلعم انتقل روح القدس فصار الى الامام
وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو والاربعة الارواح تنام و
تغفل وتلهو وتزهو وروح القدس كان يرى به اقول المراد بروح القدس اما
العقل الكلي الذي قد يعبر عنه بالملك المسدد لهم عم او نفوسهم الملكوتية الالهية التي
اصلها ذلك العقل منه بدئت وعنه وعت والنور الاصفر الذي هو البرزخ بينهما
كما ستعرف ولعل المراد بها عالم امره تعالى الذي يوجد به الاشياء ويكون هو ناشيا
من ذاته تعالى نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر كما في المشاعر لصدر الحكماء فان
الروح مخلوق بالامر لا انها نفس امره تعالى وامره تعالى لا يكون ناشيا من ذاته تعالى فانه
ولادة بالحلول بل الامر خلقه الله تعالى بنفس ذلك الامر واما الارواح الاربع الاخر
ففي المشاعر ايضا ان المراد من روح الايمان العقل المستفاد الذي صار عقلا
بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة ومن روح القوة النفس الناطقة الانسانية وهي

عقل هيولاني بالقوة ومن روح الشهوة النفس الحيوانية ومن روح المدرج
وهو الذي عبر عنه فيما نقلناه من الخبر بروح الحيوة الروح الطبيعي اي النفس
النباتية قال وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في الانسان على التدريج
ولا يخفى ما فيه ايضا مما اورد عليه في الشرح حيث صرح في موضع بان مراد الامام
بروح الايمان ليس ما اراده المصنف لانه يعني بها نورا اليقين الناشي عن الاعمال
الصالحة والنيات الخالصة وقال في موضع اخر اعلم ان روح الايمان ليست هي
العقل لان العقل وجه الوجوه اي الفواد وله هيكل معنوي مركب من حد وجود وسيتين
معنويتين احدها روح الايمان فروح الايمان ركن من اركان العقل الشرعي لانه
نور صور على هيئات هياكل التوحيد وصرح ايضا بان الارواح الثلث الاخر
ليست هي ما ذكره مخالفا لهذا الخبر وغيره بل كل الثلث من قوى الحيوانية الفلكية بل
روح الشهوة مساوقة للنباتية لان النمو انما يكون بالاغتذا بالملايم ولا نعني بروح
الشهوة الا الميل الى الملايم وهذا موجود في النطفة والا لم تكن علقة ثم نعم هي في
الحيوان اظهر وهي تلك بعينها ولكنها قبل ضعيفة واورد رحمه الله على ما ذكره من تعاقب
الارواح ايضا بان الثلث المذكورة معا وقد تكون كل من متممات الاخرى قال رحمه الله
نعم اذا قطعنا النظر عن الحقيقة واعتبرنا الظاهر نقول روح القدس مقدمة في الحصول
الدهري على روح الايمان وفي الحصول الزماني موخرة عنها ومن دون روح الايمان
في الحصول الدهري روح القوة لكونها من اثار الطبيعة الكلية ومن دون روح القوة
روح المدرج في الدهري وهي بعد روح الشهوة في الحصول الزماني لوجودها
في النطفة انتهى ملخصا اشعة ابانية المروي عن كتاب التوحيد عن ابي عبد الله

ان

ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها وفيما روي
امر المومنين ثم اشد اتصالا من شعاع الشمس لا من اتصال شعاع الشمس وقد يجعل
هذا اوجه لان المفضل عليه هو شعاع الشمس لا اتصاله والمراد بروح الله هي الروح
المخلوقة الشريفة المنسوبة اليه تشريفا وتعظيما وهي الروح الكلية التي هي النور الاصفر
والركن الايمن الاسفل من العرش وهي روح محمد صلى الله عليه واله واهل بيته الطاهرين والمراد
بالمومن هنا اما الانبياء فيكون روحهم نفس شعاع روح الكلية بلا واسطة او ما
يعمهم وساير المومنين فيكون المراد بشعاع الروح الكلية ايضا ما يشمل شعاعها
بواسطة وبدونها ووجه اشدية الاتصال من شعاع الشمس مع ان الاثر والمثال
لا ينبغي ان يكون مخالفا للممثل لان عالم المجردات اشد من عالم الاجسام فيكون
فيما بينها وبان فيه اشد من عالم الشهادة وقد تطلق الروح على العقل الذي هو
النور الابيض والركن الايمن الاعلى كقوله صلى الله عليه واله اول ما خلق الله روحي وهذه يقال لها
الروح من امر الله والاولى من امر الرب وتطلق على معنيين اخرين ايضا وهما الروحان
اللذان على ملائكة الحجب اي النفس الكلية والطبيعة الكلية اللتان هما ركنان اخران
من اركان العرش فانهما روحان بالنسبة الى افئدة السلاسل النازلة محيطان بها فانهما
عليها وتلك الافئدة يطلق عليها الكروبيون وملائكة الحجب ايضا لانها حجب ووسايط
بالنسبة الى ما دونها وان شئت قلت ان الروح تطلق على روح القدس والروح من
امر الرب والنفس التي لا يعلم ما فيها عيسى والروح على ملائكة الحجب كما في دعاء الصحيفة
وهولاء هم الاركان الاربعة للعرش وهم الملائكة العالون الذين لم يسجدوا لادم ولكن
الغالب فيما اذا اطلقنا الروح في مقابلة العقل والنفس هو اراده المعنى الاول الذي

يكون بين خالقيهما ويقال الدور في الاس وعالم الربانية والكون الهوائي ايضا كما يقال
للعقل الكون الجوهري وللنفس الكون المائي **الحديث الثالث** في حدوث العالم في
الكافي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال اعلم علمك الله الخير ان الله تبارك وتعالى قديم والقدم
صفته التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار
العامة معجزة الصفة انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه وبطل قول من زعم انه
لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل
معه ولو كان قبله شيء كان الاول ذلك الشيء لا هذا وكان الاول اولى بان يكون خالقا
للاول **بيان** قوله معجزة الصفة اما بفتح الجيم صفة للعامة اي العامة الذين اعجزتهم
صفة القدم التي اقروا بها عن نيل كنهها او عن ان يثبتوا شيئا قبل الله تعالى او معه او عامة
الموجودات التي فانها صفة القدم من اعجزه الشيء اذا فاته فان الكل بالنسبة فقرها
مقرة بحدوثها وبوجود قديم محدث لها او بكسرها وهو حال اما فاعل لبان اي باقرارهم
ظهر لنا هذه الصفة المعجزة لهم وقوله انه لا شيء على هذا بيان او بدل للفاعل واما مفعول
للاقرار بتقدير اثبا اي باعترافهم بهذه الصفة المعجزة لهم او بدلا منه من اقره في مكانه فاستقر
اي باثباتهم هذه الصفة له تعالى وربما يجعل منصوبا بنزع الخافض اي بان لنا من هذه
الصفة المعجزة انه لا شيء الى اخره وقوله وكان الاول اي كان الاول الذي زعمه الزاعم
انه قبل الله اولى بان يكون خالقا للاول اي للاله الذي فرضه اولا وجعله مسبوقا بغيره
وفي بعض النسخ بدل قوله خالقا للاول خالقا للثاني والمراد واحد فان المفروض اولا
بعد مسبوقيته يصير ثانيا هذا ثم بيان استدلاله هو ان العامة اقروا لله تعالى بالقدم
الذاتي اي بانه تعالى الواجب الحق الذي لا اول لوجوده ولا استناد له الى شيء اصلا وهذه

الصفة

الصفة التي تدل العاقل على انه لا شيء قبله تعالى ولا معه تعالى بل كل ما سواه متاخر عنه مفتقر
الذات اليه وهو معنى حدوثه وهذا الذي ذكرناه من حدوث العالم وان لم يظهر من كلامه
انه مقصوده بالافادة بخصوصه بل ظاهره ان المقصود بالخصوص هو نفي ان يكون معه
تعالى او قبله شيء وابطال قول من يزعم ذلك الا انه مدلول الكلام جزما ولذا ذكرنا الحديث
لاثباته وكيف كان فالوجه في دلالة صفة القدم على انه لا شيء قبله ولا معه تعالى على ما يشهد
به التامل في هذا الخبر حيث انه استدل به على نفي قبلية شيء ومعيته بلزوم كونه تعالى غير
خالق لذلك الشيء هو ان القديم يجب ان يكون خالقا لجميع ما سواه ولو وجد شيء الا
وهو مخلوق له مستند اليه بواسطة او بدونها والا لم يكن قديما وهو كذلك وان لم يستند
وجه وذلك لجملة ما مر من ادلة التوحيد مثل انه لو وجد شيء لم يستند اليه تعالى سواء لم يستند
الى شيء اصلا او انتهى الى ما هو كذلك لزم وجود مشارك له تعالى في القدم الذاتي ووجوب
الوجود وهو يقتضي تميزا ذاتيا فيلزم التركيب وهو ينافي القدم لان كل مركب حادث لذاته
لا شك في انه لو استند جميع ما سواه اليه تعالى كان اكمل من ان يستغني شيء عنه فلو وجد
شيء لم يستند اليه تعالى كان نقصا في حقه تعالى والناقص لا يكون قديما فظهر ان العامة
المقرين بقدمه تعالى يعجزهم الاقرار بهذا الوصف عن ان يثبتوا شيئا معه تعالى او قبله اذ لو
اثبتوا ذلك لزمهم القول بالحدوث وانكار ما اقروا به من القدم وبطل قول من زعم انه
كان قبله تعالى شيء كمن زعم ان الوجود او العلم او القدرة او غيرها مشترك بينه تعالى وبين غيره
وانه تعالى فرد حقيقي لها وذلك لان تقدم العام على الخاص من اوليات العقل كما صرح
به السعيد القمي رحمه الله وبطل ايضا قول من زعم ثبوت المعدومات والصور العلمية في ذاته
تعالى او في صقع من الربوبية او كونه سبحانه عين تلك الصور الى غير ذلك من الهذيانات اللتي

فى السن المتفلسفة والاشاعرة والمعتزلة انتهى كلامه وهو حسن وان كان ما ذكره فى بيان الحدوث تكلفا غير ملايم لسياقه كما لا يخفى على من نظر الى عبارته **تلخيص مرام وتقريب كلام** قد تبين من كلام الله تعالى الذى اوردناه العامة وتلخيصه بالبيان الذى ذكر ان جميع ما سواه تعالى حادث بمعنى ان كلها مخلوقة خلقها الله تعالى باسرها بفعله الذى خلقه تعالى بنفسه من غير فرق فى ذلك بين المجرد والمادى والزمان وغيره وليس المراد خصوص الحدوث الزمانى بمعناه المتعارف لعدم صحته فى المجرد والزمان وما ساواه وما فى المشاعر حيث قال العالم بجميع ما فيه حادث زمانى اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدمه زمانى ثم قال وبالجملة لا شئ من الاجسام والجسمانيات الماديات فلكيا كان او عنصريا نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية غير مستقيم اما اولا فلان من جملة ما فى العالم المجردات وهى ليست زمانية وان اريد بالعالم عالم الاجسام بقرينة ما بعده ففيه ان الاجسام مساوقة للزمان وعنده ان الزمان منتزع من حركة الفلك واياما كان فلا يصح كون الفلك التاسع مسبوقا بعدم زمانى اذ لا زمان سابقا عليه واما ثانيا فلان تجدد الهوية لا اختصاص له بالماديات كما خصصه بها بل المجردات كلها حتى العقول والمثل ايضا كالاجسام محتاجة فى بقائها الى المدد وكلما يحتاج الى المدد لا يكون الا متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية هذا ثم انه استدل فيها الى الحدوث تارة من جهة تجدد الطبيعة التى هى صورة جوهرية سارية فى جميع الاجسام قال وهى ابدا فى التجدد والسيلان ولا سبب لحدوثها وتجددها لان الذاتى غير معلل بعلة سوى علة الذات وبها يرتبط الحادث بالقديم وما جعله الحكماء واسطة فى الارتباط وهى الحركة غير صالحة لذلك لان الحركة امر عقلى اضافى عبارة

عن خروج الشئ من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه والزمان كمية ذلك الخروج وشئ منهما لا يصلح واسطة وكذا الاعراض فلم يبق الا ما ذكرنا وتارة من جهة اثبات الغايات للطبايع وانها تستدعى من جهة استكمالاتها الذاتية وحركاتها الجوهرية ان يتبدل عليها هذا الوجود وينهدم هذا البناء انتهى ملخصا واورد عليه فى شرح عما ملخصه ان تجدد الطبيعة وان كان دليلا على الحدوث لان التجدد انما يكون للمتغير الفانى الا ان الطبيعة التى هى الصورة الجوهرية والماهية ليست سارية فى الجسم اذ الجسم انما هو جسم بمادته وصورته ولعله اراد بالجسم المادة وان نفى السبب لحدوث الطبيعة لا وجه له لان الحدوث ان لم يكن شيئا لم يكن المتصف به حادثا بل قديما وان كان شيئا فله سبب وعلة الشئ والذاتى ان كان عين الذات فعلته ايضا عين علة الذات فان كل شئ له جعل على حدة غاية الامر ان يكون جعله تابعا لجعل اخر كجعل الماهية حيث انه تابع لجعل الوجود ومترتب عليه كترتب الانكسار على الكسر بل نقول عن جعل الكسر وجعل الانكسار جعلان اخران ايضا جعل التلازم بينهما وجعل التزام احدهما الاخر وان الارتباط بين الحادث وفاعله القديم وهو ايضا حادث قال انتهى المحلوف الى مثله وان الحركة التى جعلها الحكماء واسطة هى الحركة الايجادية التى هى فعله تعالى ومشيته لا الحركة التى هى فعل الشئ الخارج من القوة الى الفعل وهو صحيح وان كنا نمنع الارتباط وتلك الحركة امر محقق لا اعتبارى كما قالوا بل اشد تحققا من مفعولها التى منها الطبيعة كيف وهى اثار الحركة والمؤثر اولى بالثبوت من الاثر فقوله فلم يبق الا ما ذكرنا ظهر انه لم يبق ما ذكره ايضا وان هذا الدليل الذى ذكره فى الاجسام جار فى المجردات ايضا كما تقدمت الاشارة اليه فان كل ما يجرى فى الماديات يجرى فى المجردات لانها خزائن الماديات وقد نزلها الله تعالى من تلك الخزائن

بعد معلوم الا ان الاجسام لما كانت ظاهرة الطبايع قال بقا المص واما الدليل وكذا الثاني الذي حاصله ان الاشيا تعود الى ما منه بدئت وتصعد اليه بعد ان اهبطها الله تعا منه لان نستكمل ذواتها بالتغير والتبدل في الكره والصوغ وخلع لباس ولبس اخر الى ان يتم هذا البنا فيصاغ صيغة لا يحتمل الفساد فانه ايضا جار في الكل هذا ملخص ما اورده رحمه الله عليه وقد ذكر ايضا على قوله ونازه من جهة اثبات الغايات انه اراد بذلك ان الاشيا بجميع انواعها ترجع بمقتضى طبايعها الى غاية الغايات الى الواجب تعا كما نقل عنه في رسالة الجبرية واعترض عليه بما يطول الكلام بنقله من اراد فليرجع هناك هذا ثم ان صاحب الشارع بعد ان استدل في عرشيته ايضا بمثل ما مر من تجدد الطبيعة ونقل اتفاق فلاسفة الاقدمين على ان كل شخص من الاجسام الطبيعية فلكية كانت او عنصرية حادث زماني قال واما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجود الى اي فقديم ولا حادث وحدوثه وقدمه تابع لافراده واما النفوس فلكون وجودها تعلقيا بتبدل بتبدل ما تعلق به من الاجسام ولها بالقوة جهة عقلية اذا خرجت بحسبها من القوة الى الفعل تصير عقلا محضا واما المفارقات المحضة فذواتها مغمورة في بحر الاحدية وليست من جملة ما سوى الله بل هي صورها في علم الله وباقية ببقائه لا بابقائه واما العقل فلم يثبت وجوده عندنا انتهى ملخصا وقد اورد عليه في شرحها ايضا بوجوه منها ان الكلي الطبيعي موجود في افراده بل بين انه ايضا لانها في الذهن لا يكون الا ظلا منتزعا من خارجي بواسطة المشاهدة او العلم او الاخبار او دلالة اللفظ او نوهم الخارجي وكما اشير بذلك وان الخارج المنتزع منه اما في عالم الاكوان من الغيب اد الشهادة واما في عالم الامكان واما في الواجب الحق واما في الواجب الباطل بل الكلي الطبيعي

والعقل

والعقل ايضا موجودان في الخارج لما ذكرنا وان اتفقوا على خلافه فان قول اهل العصمة اجمعين مقابل لهذا الاتفاق ومنها ان كل موجود سوى الله تعا حادث كليا كان او فردا فكون قدم الكلي تابعا لقدم الافراد لا وجه له الا اذا اريد بالقدم المعنى اللغوي او الشرعي وهو ما له بشر اشهر فصاعدا ومنها ان ما ذكره في النفوس يشعر بان النفس واحدة جسمانية وفيها بالقوة جهة عقلية اذا اعوجت بالاضافات كانت مما بالقوة فيها بالفعل فكانت عقلا وليس عقل غيرها وهو ليس بصحيح فان النفس الجسمانية سوى ارادت من النباتية او الحيوانية مغايرة للناطقة القدسية والناطقة مغايرة للعقل ولا شيء منها لا تنقلب عقلا نعم اذا كملت الناطقة كانت اخت العقل وما مر في الحديث السابق شاهد لذلك ومنها ان ما ذكره في المفارقات تلزم من مفاسد منها القول بوحدة الوجود لان مراده بانغماس ذواتها اي لا مستحسنا بها لا الا هذا هو هو بيه انها مثل خط المرسوم في القرطاس فانه ابيض لانه جزء من القرطاس وذاته منغمسة فيه والمراد محله للخط والقول المذكور مما نقل علماء الشيعة الاجماع على كفر قائله مع دلالة الاخبار الصحيحة عليه وبطلان الوعد والوعيد والثواب والعقاب بل اصل الجنة والنار وبطلان النظام ومنها ان ما ذكره في العقل انكار لما اثبته الله تعا وصاحب الشريعة قال تعا افلا تعقلون ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي عقل والاخبار الصريحة في اثبات العقول لجميع المكلفين لا تكاد تحصى انتهى ملخصا ثم انه ذكر في العرشية بعد ما مر ان الفاعل المباشر للتحريك في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة ثم بين ان حركة الفلك هل هي طبيعية ام غير طبيعية وفصل بما لا يتعلق غرضنا هنا به من اراد الاطلاع فليراجع مع شرحه

تتميم عن التوحيد ان ابن ابي العوجاء سئل ابا عبد الله فقال له ما الدليل على حدث

الاجسام فقال انى ما وجدت شيا صغيرا ولا كبيرا الا واذا ضم اليه مثله صار اكبر وفى
ذلك زوال وانتقال عن الحالة الاولى ولو كان قديما ما زال ولا حال لان الذى يزول ويحول
يجوز ان يوجد ويبطل فيكون بوجوده بعد عدمه دخول له فى الحدوث وفى كونه
فى الازل دخول له فى القدم ولن يجتمع صفة الازل والعدم فى شىء واحد فقال عبد
الكريم هبك علمت فى جرى الحالتين والزمانين ما ذكرت واستدللت على حدوثها
فلو بقيت الاشيا على صغرها من اين كان لك ان تستدل على حدوثها فقال العالم انما
نتكلم على هذا العالم الموضوع فلو رفعناه ووضعنا عالما اخر كان لا شى ادل على الحدث
من رفعنا اياه ووضعنا غيره ولكن اجيبك من حيث قدرت ان تلزمنا ونقول ان
الاشيا لو دامت على صغرها لكان فى الوهم انه متى ما ضم شى الى مثله كان اكبر وفى جواز
التغير عليه خروجه من القدم كما ان فى تغيره دخوله فى الحدث ليس لك وراءه شى يا عبد
الكريم فانقطع وخزى ومثله عن الكافى والاحتجاج وفى الاخير ولن يجتمع صفة الحدوث
والقدم فى شى وعن تفسير الامام ع فى احتجاج رسول الله ص على الدهرية الى ان قال
رسول الله فهذا الذى تشاهده من الاشيا بعضها الى بعض يفتقر لانه لا قوام للبعض
الا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجا بعض اجزائه الى بعض والا لم يتسق ولم يستحكم وكذلك
سائر ما ترى قال فان كان هذا المحتاج بعضه الى بعض لقوته وتمامه هو القديم فاخبرونى
ان لو كان محدثا كيف كان يكون وماذا كانت تكون صفته قال فبهتوا وعلموا انهم لا يجدون للمحدث
صفة يصفونه بها الا وهى موجودة فى هذا الذى زعموا انه قديم واقول حدوث العالم
بفضل الله من الواضحات وما ورد فيه من الايات والروايات لا تكاد تحصى وما فيه من
الخلاف مما لا ينبغى ان يصغى اليه وقد فصل العلامة المجلسى ره فى البحار فى هذه المسئلة

لانها

لانها من اعظم الاصول الاسلامية وتصدى لبيان كثير من الاقوال والادلة من النقلية
والعقلية من اراد الاطلاع فليرجع اليه فى جملة من المعارف الحقة
التى بينها الامام على بن موسى الرضا عليه وعلى ابائه وابنائه التحية والسلام فى جواب
ما سئله عمران الصابى ولما كان الحديث طويلا وكان ذكره اولا ثم اعادة كل جزء منه
فى مقام الشرح والبيان موجبا للتطويل والتكرار لم انقله اولا بانفراده بل جعلته من
اول الامر ممزوجا بالزوائد التى تذكر فى مقام البيان رعاية للاختصار وتحرزا
للتكرار وميزت الاصل عن الزوائد بتغيير فى اللون او الخط او بغيره مما يميز به المتون عن
الشروح فاقول قد روى عن الشيخ الصدوق فى كتابى العيون والتوحيد
فى خبر طويل ذكر فيه مجلس الرضا عليه السلام عند المامون مع اصحاب المقالات واهل
الاديان مثل الجاثليق وراس الجالوت والهربذ الاكبر والصابئين وذكر انه عليه السلام الزم
الحجة عليهم من كتبهم واديانهم الى ان قال ثم قال يا قوم ان كان فيكم احد يخالف الاسلام
واراد ان يسئل فليسئل غير محتشم اى غير مستحى فان الاستحياء عن السؤال يوجب الحرمان
عن الجواب فقام اليه عمران الصابى من صبا بالهمزة اذا خرج وبالياء اما بتخفيف الهمزة
او لانه من الصبو بمعنى الميل وذلك ان يجعل الياء مشددة للمبالغة كما فى النصرانى والاحمرى
فتكون زائدة والاصلية محذوفة كما هو الافصح فى النسبة الى مثل قاضى على ما صرح به و
الصابئون الذين عمران واحد منهم قيل انهم عبدة الكواكب وقيل عبدة الملائكة وقيل
غير ذلك وفى حديث الصادق ع سمى الصابئون لانهم صبوا الى تعطيل الانبياء والرسل
والشرايع وقالوا كلما جاؤا به باطل فجحدوا توحيد الله ونبوة الانبياء ورسالة المرسلين
ووصية الاوصياء فهم بلا شريعة ولا كتاب وكان واحدا فى المتكلمين الباحثين عن علم

الكلام الذي قال بعضهم في موضوعه انه ذات الله تعالى وصفاته والموضوع ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية وليس للواجب تعالى عرض ذاتي وقال بعضهم في الفرق بينه
وبين الحكمة انه انما يبحث فيه عن احوال المبدأ والمعاد على نهج قانون الاسلام و الحكمة
ما يبحث فيه عن احوالهما بمقتضى العقل سواء طابق قانون الاسلام ام لا ولا يخفى ان
المراد بالعقل هنا ما يعم الجهل والنكراء والشيطنة اذ العقل الحقيقي لا يخالف
قانون الشرع فما خالفه لا يكون عقلا ولا الحاصل منه علما وحكمة بل ضلالة وظلمة
فقال يا عالم الناس لولا انك دعوتني الى مسألتك لم اقدم عليك بالمسائل هذا الكلام
اما لانه لما راى ان الامام ابطل مقالات اهل الاديان وازال شبهاتهم تمكن عظمته
في قلبه وظهر له حقارة نفسه بحيث انه لو لم يدعه لم يجترئ على مسألته ولئن اخاطب بعالم
الناس واما لانه لما كان معجبا بنفسه ومعتقدا بعلمه ومستصعبا المسائل التي ما اجاب
عنها احد لم يرغب الى سؤاله ثم فلما سأله كعجزه كما دعاه ابو علي الى قوله ولقد دخلت الكوفة
والبصرة والشام والجزيرة الظاهر انها البحرين او ما بين النهرين الدجلة والفرات كما اشتهر على
السنة الناس الان كذا في شرح الاستاد حشره الله مع اجداده الطاهرين يوم التناد ولقيت
المتكلمين فلم اقع اي لم اقف على احد لم يثبت لي واحدا ليس غيره قائما بوحدانيته وذلك
لان من اراد معرفة الله من غير ابوابها الداعين اليه فقد ضل واضل قال امير المؤمنين عليه السلام
نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا فكم ترى من مذاهب فاسدة في اهل
فكيف بغيرهم فان القول بالصفات الزائدة ووحدة الوجود واشتراك معنى بينه تعالى
وبين غيره والاعيان الثابتة وامثال ذلك كلها مناف للتوحيد الصرف وعمران لما لم يصادف
من يثبت له الحق الصرف اراد ان يسأل الامام ع عن ذلك فقال افتأذن ان اسألك

قال الرضا ان كان في الجماعة عمران الصابي فانت هو قال انا هو قال سل يا عمران
وعليك بالنصفة محركة اسم من الانصاف وهو العدل واياك والخطل بالمثناة الفوقانية تحت
كما في بعض النسخ يقال خطل اذا [...] وفي بعضها بالطاء ويكون ح بالتحريك
وهو المنطق الفاسد المضطرب والاولى الصنو لقوله والجور وان كانت الثانية من جهة
التأنيب انسب قال والله يا سيدي ما اريد الا ان تثبت لي شيئا اتعلق به فلا اجوزه
قال سل عما بدا لك هذه كلمة لا يقولها الا من كان عالما بجميع ما يسأل عنه مطمئنا بانه تعالى
لا يقطع عنه مواد العلم فازدحم الناس وانضم بعضهم الى بعض فقال عمران الصابي اخبرني
عن الكائن الاول وعما خلق مراده بالكائن الاول الواجب تعالى فانه الثابت الحق الذي لا يتغير
فيه اصلا والاول الذي لا ثاني له ويمكن ان يريد به الصادر الاول الذي هو فعله تعالى اي امره
ومشيته وهذا اول لا ثاني له اذ جميع ما سواه خلق به وكذا الواو يريد به محل هذا الصادر
الاول الذي هو فعله تعالى اي امره ومشيته وهذا ايضا اول لا ثاني له اذ جميع ما سواه خلق
به وكذا الواو يريد به محل هذا الصادر ومتعلقه الذي هو الحقيقة الاولية السارية في افرادها
المتعددة فانها ايضا اول لا ثاني له لانها لم تتكثر بالذات بل انما تكثرها باعتبار افرادها والتعدد
لا يكون ثانيا للكلي فلا يقال الانسان اول وزيد ثان واما ما سوى افرادها فانها اشعة
لها والشعاع لا يكون ثانيا لمنيره ولا ذكر له في مرتبته ونسبة الخلق الى الكائن الاول على
المعنى الاول ظ لانه تعالى هو الخالق حقيقة واما على غيره فباعتبار ان ما يخلق به فعلا كان
او مفعولا تسند الخلق اليه ولو مجازا قال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وتخلقون
افكا وتبارك الله احسن الخالقين وفي الخبر ان الله يبعث ملكين خلاقين يقتحمان رحم
المرأة من فيها فيقولان يا ربنا كيف نخلقه ذكرا او انثى شقيا او سعيدا الحديث الى غير

ذلك مما اسند الخلق فيه الى غيره تعالى ولكنه ليس على سبيل الحقيقة والاستقلال فانه كيف
وزيد فهو تكذيب لقوله تعالى هل من خالق غير الله وقل الله خالق كل شيء وغيرهما من
الآيات بل الخالق في الحقيقة هو الله تعالى فقط وان كان بفعله كما في الخبر خلق الاشياء بالمشية
لا بذاته لظهور ان الخالق من صفاته الفعلية لا الذاتية كما ينادي به الاخبار وكلمات الاخيار
ثم لما كان الظاهر من عمران انه اراد بقوله الخبر في غير الكائن الاول وهو ان يبين الامام
ما لم يخبر له احد من الواحد الذي لا شريك له القائم بوحدانيته قال له سألت فافهم اما
الواحد فهو الذي عبر عنه السائل بالكائن الاول فلم يزل واحدا اي احدا فان
الاحدية مرتبة الذات والواحدية مرتبة الاسماء والصفات والاول وحدة صرفة
مطلقة والثاني وحدة ظاهرية وكثرة اجمالية هي الحد فدالسنة والخليفة التي يومى
اليها بظاهر الواو كما ينطق الاحدية من باطنها بالزبد والبينة وهذه الاحدية هي الربوبية
التي تكون كنه العبودية كما يشير اليه ما عن الانجيل من قوله تعالى يا انسان اعرف نفسك تعرف
ربك ظاهرك للفناء وباطنك انا اي ظهور التوحيد وانه التفريد لا نفس الذات كما يتوهم
اصحاب الكثرات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الاحدية الصرفة والبساطة المحضة التي
ارادها الامام ع وان كانت تستلزم نفي الشركة والاقران وساير صفات الامكان لان كل
ممكن زوج تركيبي الا انه ع صرح بجملة منها اهتماما تثبيتا للمرام وابطالا للاوهام فمنها ما اشار
اليه بقوله ثم كان شيئا لا شيء معه اي لم يزل الواحد بالوحدة المحضة الصرفة ثابتا متحققا على
وحدته غير مقترن بشيء اصلا اذ لو كان معه تعالى شيء في مرتبة ذاته وكان له تعالى شريك في
وجوده او وجوبه او قدمه او وحدته التي كلها عين ذاته تعالى لم يكن الذات واحدا صرفا بل كان
فيه لاجل الاشتراك في الذاتي ما به الامتياز فكان فيه كثرة وتركيب ومنها كون الواحد تعالى

بلا حدود ولا اعراض اذ الحدود الذاتية كالجنس والفصل تستلزم التركيب والاعراض
الخارجية لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء واشتراكها في القدم تستدعي مميزا بينهما فيلزم
تركبه وما مر ولو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث ومحل الحادث مركب حادث و
مما ذكرناه يظهر الحال فيما لو اريد بالحدود النهايات او ما يعمها وغيرها من الامور الذاتية
او الخارجية فان ما ينتهي الى شيء يكون هو وذلك الشيء كلاهما حادثين وقد نقل اتفاق
الحكماء والعلماء عليه والحادث ممكن وكل ممكن زوج تركيبي ومنها انه تعالى لا يزال كذلك
اي كان لا شيء معه بلا حدود ولا اعراض يعني انه تعالى كما كان ان لا كان فكذلك ابدا يعني
فلا ينظر في اليه تغير بعد خلقه الخلق بان يقترن مع الاشياء بعد ايجادها فيكون له ثاني
هذا ثم انه يفهم من عدم تصدي الامام ع لاقامة البرهان على هذه المطالب وعدم مطالبة
عمران ذلك لفطانته فهم الحق من مجرد بيانه ع ولم يصرح ع ببرهانه وان لم يكن مقصوده الان
يعرف ان الامام ع ايضا اهل بتوحيد الصانع كغيره ع توحيدا منزها عن الكثرات او انه تنزه ساحة القدس
عن نظر وصفات الممكنات فقنع بما سمع منه ع من توحيد لم يسمعه من احد حيث انه عليه السلام
ابطل بقوله لا شيء معه القول بالصفات الزائدة والاعيان الثابتة وكون بسيط الحقيقة كل
الاشياء الوجودية وامثالها وبقوله بلا حدود الى آخر القول بان الوجود هو ذات الله تعالى
والخلق حدود واعراض وتعينات وبقوله لا يزال كذلك القول بالربط بين الحادث والقديم
اذ المرتبطان مقترنان ويكون حال التي قبل الربط غير حاله بعده وكذا القول بتحقق زمان فاصل
بينه تعالى وبين خلقه الاشياء مما ورد عنهم ع من انه تعالى كان ولم يكن معه شيء حيث يتوهم منه انه تعالى
كان ولم يكن معه شيء حيث يتوهم منه انه تعالى كان في وقت لم يكن هناك شيء ثم اوجد الاشياء
في زمان بعده فيفصل زمان بينه تعالى وبينها ووجه بطلانه انه تعالى ليس في الزمان ولا نقدمه

على الاشياء نقدم بالزمان فانه موجب للتغير والافتراق مع ان الزمان الفاصل ان كان
حادثا عادالكلام اليه وان كان قديما لزم تعدد القدماء والقول بان الزمان موهوم
لاموجود توهم مردود اذ الوهم الكاذب لايفيد فى المقام والصادق بعيد الكلام
قبل لاتنافى بين القول بان لاشئ معه تعالى ازلا وابدا وبين قوله تعالى وهو معكم اذ العلة
مع المعلول لانه من ظهورات العلة ولوازمها والشئ التام لاينفصل عن ظهوره ولوازمه
لوازمه اما المعلول فهو ليس مع العلة والا لكان محصل القوام بدونها ومستقلا لذاته
مع قطع النظر عنها وغيره مع منع صحة اطلاق العلة على ذاته تعالى واطلاق اللازمية والملزومية
والاتصال والانفصال هناك انه لافرق بين كونه تعالى مع شئ او بين كون الشئ معه اذ
فى مرتبة الذات اصلا لاالله تعالى مع غيره ولا الغير معه تعالى واما فى مرتبة المثال والاية
واثر الفعل والاسم فالمعية صحيحة مع الطرفين وقد ورد عنهم عليهم السلام انا مع الله حالات وكان
فى كلماتهم ايضا من كان مع الله كان الله معه نعم لو اريد بمعية الشئ احاطته وقيوميته صحت
من طرف العالى دون السافل هذا ثم انه عم اجاب عما استخبره عمران بقوله وعما خلق فقال
ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود مختلفة التقدم والتأخر المستفاد من
ثم ليس من الاقسام المعروفة كالذاتى والزمانى والدهرى وغيرها لان كلما لمخلوق بدا الخلق
ولايجرى عليه ما هو اجراه بل هو مما لايكيف ولايمكن ادراكه وما دونه من المشاعر وقوله
خلقا اشارة الى انه امر حقيقى لااعتبارى كما يتوهم والمراد بالمبتدع هنا ما لم يسبقه شئ
اخر من مادة او صورة وهو بهذا المعنى يعم الاختراع المفسر بما خلق لامن مادة سابقة
والابداع الخاص المفسر بما خلق لاعلى صورة ومثال قبله وبانى انشأ الله زيادة كلام فى
الفرق بينهما وهذا المبتدع هو الوجود المطلق المسمى بالمشية والفعل والامر والشجرة المباركة

الربوبية والمحبة وادم الاول والكاف المستديرة على نفسها وظلها الولاية المطلقة الى التجلى
والعرش الاعظم والعلم والقدرة الى غير ذلك من الاسماء العامة باعتبار جهات عامة وله
اسماء خاصة لجهات خاصة وهى لاتحصى كالحركة المطلقة المسماة باعتبار التعلقات الخاصة
بالقيام والقعود والاكل والشرب وغيرها وهذه الجهات والاختلافات الحاصلة فى
الفعل ليست ذاتية بل انما هى امور عارضة باعتبار المتعلقات نعم لها جهات وحدود
ذاتية ايضا كالطبايع الاربع التى هى النقطة والالف والحروف والكلمة ولكن هذه
الجهات الذاتية تكون فيه على غاية البساطة بحيث يكون كل منها عين الاخر ولايدرك
فيه الكثرة الا انه لكونه حادثا واثرا مضمحلا عند الذات ولايكون الحادث الا ذا الجهات
يعلم انه ليس بسيطا صرفا وواحدا محضا فى ذاته وان كان هو ابسط ما فى الامكان بل
يكون له كثرة واختلاف فى الذات ايضا كما يكون كذلك باعتبار التعلقات وفى قوله مختلفا
باعراض وحدود مختلفة اشارة الى هذا الاختلاف العرضى وان امكن ان يكون الاختلاف
بالحدود اشارة الى الاختلاف الذاتى بان يراد بالحدود الامور الذاتية المختلفة فى الواقع
وان كانت لاتدرك بالاختلاف ثم انه عم اشار الى جملة من خواص هذا الخلق المبتدع
فقال لافى شئ اقامه بل اقامه بنفسه واقام ما سواه به ولا فى شئ حده اى لم يجعله تعالى محدودا
ذاتية تكون ظاهرة مدركة واما الحدود العارضة باعتبار التعلقات فقد اثبته بقوله
مختلفا وكذا الحدود الذاتية التى ليست غير نفسه على احتمال ذكر ولاعلى شئ حداه ومثله
لرأى لم يخلقه محاذيا وممثلا لشئ اخر فبطل الابتداع بمعنى انه لم يسبقه شئ حتى يكون هذا
على محاذاته ومماثلته اذ لو سبقه شئ لكان اما قديما او حادثا بغير مشية او بمشية غير هذا
الخلق الذى هو المشية الاولية والكل باطل وقد يجعل الخلق المبتدع عبارة عن الصادر الاول

وهو العقل وقوله لا في شيء الى اخر الفقرات ليبان كمال تجرده عن ساير الموجودات فالفقرة
الاولى عبارة عن العرض والصورة لقيامهما بالموضوع والمادة فلا يصلح كل منهما لان يكون
صادرا اولا لتاخر وجودهما عن وجود حاملهما وبالثانية عبارة عن الهيولى والجسم لانهما
محدودان بالصورة فلا يصلحان ايضا للاولية اذ الجسم متاخر عن جزئيه والهيولى لا تكون
الا مع الصورة فلا يكون نفسها علة للصورة ولو جعلت علتها او هي مع علتها علة للصورة
لزم صدور الكثير عن الواحد وبالثالثة عبارة عن النفس لانها مثال العقل وتجليه
والمثال متاخر عما هو مثال له فلا يكون اولا وفيه مع ما في بعض مطالبه من النظر ابراهما
لعالم الامر الذي به خلق الصادر الاول ولمحله الذي هو عالم الفؤاد ثم انه لما بين الوجود
الحق والوجود المطلق اراد ان يبين الوجود المقيد فقال ثم جعل الخلق من فعل ذلك صفوة
وغير صفوة واختلافا وايتلافا والوانا وذوقا وطعما وبيان ذلك ان فعله تعالى اذا تعلق
بايجاد شيء اوجد ذلك الشيء وهو قوله تعالى كن فيكون واذا اوجد الشيء الذي يعبر عنه بيكون
حصل فيه جهتان جهة نسبته الى ربه وبها نشأ منه كن بحذف الباء والواو وهذا عين
كن الذي اشتق منه يكون فان هذا ظهوره في ذلك ومثاله وجهة نسبته الى نفسه وهذه جهة
بعد وظلمة وقد يعبر عنها بالماهية كما يعبر عن الاولى بالوجود والاثر المخلوق مؤلف منهما واذا
يكون تختار البحث بسبب ومنه الخير المحض بجهته الاولى والشر المحض بجهته الثانية فان كان
نظره ذاتا الى الاولى فهو الصفوة من جانب النور لاضمحلال جهة الظلمة في تلك الجهة واستغنائه
بها واستلامها بيدها وان كان نظره ذاتا الى الجهة الثانية فهو صاف في الظلمة وان كان قد
ينظر الى الاولى وقد ينظر الى الثانية فهو ممن خلط عملا صالحا واخر سيئا وحكمه حكم ما غلب
فيه بحسب ما غلب ثم ان الصفاء وغيره اما بسبب التفاوت في مراتب السلسلة الطولية الثمانية

فاعلم

فاعلم صفوة هي الحقيقة المحمدية ثم الانبياء بمراتبهم وهكذا الى الجماد واما بسبب التفاوت
في مراتب الشيء الواحد وهي ثمان اعلاها الفؤاد ثم العقل وهكذا الى الجسم بمراتبه واما بسبب
الشكل ليه الشرعية الظاهرية امتثالا او مخالفة وهم المطيعون والعاصون في كل سلسلة ثم
ان الصفوة وغيرها يطلقان غالبا بالنسبة الى الشيء نفسه واما الاختلاف والايتلاف
فينسبان الى الشيء بملاحظة نسبته الى شيء اخر فان كل شيئين لا يخلو اما انهما مختلفان متنا
متناكران او مؤتلفان متعارفان وقد ورد ان الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ائتلف وما تناكر منها اختلف وقد يجتمعان في شيء واحد فان كل شيء مركب من الوجود
والماهية وهما كزيان مثلا اخلنان مختلفان في الحركة وفي جميع الاقتضاءات ومع ذلك
لا يخلو الله الشيء منهما وكذا جعل الله تعالى في كل شيء الطبايع الاربع المتباغض بعضها عن بعض
والف بينها فكل شيء مختلف ومؤتلف من جهتين فاختلافه باعتبار ما فيه من الامور المتباغضة
وايتلافه لما بينها من التاليف والنسبة التي هي بمنزلة التراب الذي يمزج الملك به نطفتي
الرجل والمرأة وهذا الاختلاف والايتلاف يجريان ملفقان واول هذين المجرين العقل
ثم ما دونه من المراتب واما الالوان فهي موجودة في كل شيء ايضا بحسبه وقد ورد ان العرش
الذي هو اول الموجودات مركب من انوار اربعة وذلك لان الالوان من اقتضاء الطبايع
الاربعة الحاصلة في كل مصنوع فان الحرارة واليبوسة تقتضيان الحمرة والحرارة والرطوبة
تقتضيان الصفرة وقيل بالعكس والبرودة والرطوبة تقتضيان البياض والبرودة واليبوسة
تقتضيان السواد وهذه الاربعة اصول الالوان والبواقي حاصلة من اجتماع بعضها
مع بعض واما الطعوم فهي ايضا تجري في كل عالم بحسبه وكلها انما تنشأ حاصلة من فعل الحرارة
والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما في المحل اللطيف والكثيف والمتوسط بينهما كما بين في

محله واما الذوق وهو القوة المدركة للطعم ايضا جار في كل عالم مثله ولم يذكر عليه السلام
سائر القوى اختصارا مع امكان ان نقول ان المراد بالذوق مطلق القوة المدركة فانه كثيرا
ما يقال فلان ذو ذوق ويراد به مطلق الادراك بل ادراك المطالب العالية والامور
الدقيقة وتقديمه على الطعم لان المدرك للشيء من حيث انه مدرك له ومحيط به اشرف منه
ثم انه لما اشار الى العلة الفاعلية للاشياء بقوله خلق الخ والى العلة المادية والصورية
بقوله صفوة وغير صفوة الخ او الصفوة عبارة عن الوجود وهو المادة وغير الصفوة
عبارة عن الماهية وهي الصورة وكونها غير صفوة لبعدها عن الوحدة وانغمارها في الحدائق
المنتشرة من الاختلاف والابتلاف وغيرهما من جهات الكثرة اراد ان يشير الى العلة
الغائية فنفى اولا الغايات الفاسدة بقوله لا لحاجة كانت منه الى ذلك ولعله نفى
الحاجة بحسب الذات وقوله ولا الفضل منزلة لم يبلغها الا به لنفيها بحسب الصفات وقوله
ولا داعي لنفسه فيما خلق زيادة ولا نقصانا لنفيها بحسب الاقتران بالامور الخارجية والتعلقات
كمن يشتري العبيد والاماء والانعام ونحوها لما يرى لنفسه في هذه الامور زينة على غيره
وذكر النقصان من باب الاستطراد او للاشارة الى ان ما يقبل الزيادة يقبل النقصان و
هو من لوازم الامكان او المراد انه لا داعي زيادة لنفسه بسبب خلقه الخلق ولا نقصانا بسبب
تركه ذلك ثم انه استفهم عمران عن تعقل ما ذكره تاكيدا وتثبيتا للمرام بقوله اتعقل هذا
يا عمران قال نعم والله يا سيدي ثم لم يكتف بذلك بل استدل على بطلان الغايات المذكورة
بقوله واعلم يا عمران انه لو كان خلق ما خلق لحاجة في ذاته او مطلقا لم يخلق الا ما يستعين به
على حاجته ولما زاد عليه مع انه تعالى كل يوم في شان فلا يزال يخلق خلقا بعد خلق
من مطيع يعبده ويشكره وعاص لا يعرفه بل ينكره ولو كان خلق ما خلق لاحد من الغايات

الاخرى او لحاجة مطلقا لكان ينبغي ان يخلق ما لا نهاية له حيث ان القدرة تامة والقوابل
الامكانية غير متناهية ولا اقل ان يخلو اضعاف ما خلق لان الاعوان كلما اكثروا كان
صاحبهم اقوى ولما لم يفعل ذلك علم ان الخلق ليس لحاجة نفسه بل انما هو لحاجة المخلوق
وايصال النفع اليهم وهو يتبع المصلحة ولما كان فلا يتوهم ان علة الايجاد لعبث هي حاجته
تعالى وكونها بل هي مع رعاية المصلحة او ان حاجته تعالى الى الخلق لامر لا نعرف وجهه
تصدى لنفي الحاجة مطلقا بقوله والحاجة يا عمران لا تسعها الضمير للواحد تعالى لكبرياء الصفات
السابقة والثابتة هنا او بل الذات يعني ان الذات القديمة لا تجوز لها ولا يتطرق فيها
الحاجة والا لزم التسلسل وعدم انقطاع الحاجة لانه تعالى لم يحدث من الخلق شيئا الا احدث
فيه حاجة اخرى كما ترى ان المحتاج الى عبد اذا اشتراه يحتاج الى امور اخر من نفقته وكسوته
وتربيته وحفظه ولا اقل من احتياجه الى امره ونهيه وبالجملة الحاجة سمة الممكن والممكن لا ينقطع
حاجته فلو كان الواجب تعالى محتاجا لم يكن واجبا بل كان ممكنا وايضا وجود الحاجة يستلزم
تغير الاحوال وهو يستلزم التغير في الواجب محال وايضا المحتاج يتاثر مما يحتاج اليه فلو كان له تعالى
حاجة الى ما خلقه لزم تاثره من اثره فيلزم اما ان يكون فاعلا وقابلا للشيء واحد من جهة
واحدة او ان يكون فيه جهات متعددة وايضا حاجة الشيء الى مخلوقه يرجع الى حاجته
الى نفسه هذا وقد يقال ان الحاجة اما في الذات او في الصفات الذاتية يعني ما هو له في نفسه
مثل الشكل والحسن او في الصفات الكمالية الاضافية بسبب وجود الغير كالعلم والقدرة
وانه اشار الى الاول بقوله لا لحاجة واستدل على بطلانه بقوله لو كان خلق الخ والى الثاني
بقوله ولا داعي الخ واستدل على بطلانه بقوله ولكان ينبغي الخ والى الثالث بقوله ولا الفضل
واستدل على بطلانه بقوله والحاجة يا عمران لا تسعها اي لا تسع شيئا يعني لو خلق ما خلق لفضل

منزلة او يحصل مرتبة لكان كل ما خلق شيئا احدث ذلك الشيء فيه حاجة اخرى وتسلسل
انتهى وقيل ان المجرور في فيه راجع الى الشيء اي الا وحدث في هذا الشيء حاجة اخرى سوى
الاحتياج في اصل ايجاده في ابقاء ذاته واستكماله وغير ذلك وليس كما يقوله المفوضة من
ان الشيء بعد الايجاد ليس في بقائه وسائر ما يترتب عليه محتاجا الى العلة وح فلا شيء
في المعلول غير محتاج الى العلة لكن احتياج العلة اليه ولا يمكن احتياج الشيء الى المحتاج اليه
لاستحالة الدور انتهى ولذلك الذي ذكر اخيرا من عدم انقطاع الحاجة او لجميع ما ذكر اولا لم
يخلق الخلق لحاجة ثم اشار الى الغاية الصحيحة بقوله ولكن نقل بالخلق الحوائج بان جعل بعضهم
محتاجا الى بعض والمراد انه تعالى نقل الحوائج من بعضهم الى بعض فجعل الفقير غنيا والمريض
صحيحا او بالعكس والحاصل انه تعالى غني مطلقا ولا يتطرق اليه الحاجة اصلا بل انه تعالى جعل
الحوائج في الخلق والزمهم اياها فركب كل شيء من الطبايع الاربع وجعل كلا منها محتاجا الى
الاخرى كما جعل الوجود ايضا في كل مخلوق محتاجا الى الماهية والماهية محتاجة الى الوجود
ثم جعل الشيء محتاجا الى امور خارجة عن ذاته ايضا من مبادي وجوده وعلله وغير ذلك
وفضل بعضهم على بعض كالمحتاج اليه على المحتاج بلا حاجة منه الى من فضل ولا نقمة منه
على من اذل فان الرحمن على العرش استوى ونسبة فعله تعالى الى الجميع على السواء وانما
التفاضل بامور راجعة الى الشيء نفسه بطلبه واختياره بعد تمكنه من الخير والشر وهدايته
النجدين قال تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقال تعالى وبكفرهم لعناهم وجعلنا
قلوبهم قاسية ثم انه اشار بقوله فلهذا خلق الى ان ما ذكره من جعل الحوائج في الخلق هو
العلة الغائية لخلقهم وكان مراده عليه السلم ان غاية هذا الجعل هي العلة الغائية يعني انه تعالى
جعل الخلق كلهم محتاجين في كل امورهم ليستدلوا بذلك على غني مطلق هو يسد فقرهم

ويعطي

ويعطي حاجتهم ويعرفوا بذلك ان خالقهم ومحوجهم بريء من الحاجة فيتوجهوا اليه
بسرهم وعلانيتهم ويعرفوا حقيقة ربوبيته بكثرة عبوديتهم قال تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق لكي اعرف ولعل المعرفة والمعبودية المقصودة من الخلق غاية راجعة الى
ذاته تعالى ليلزم الحاجة والاستكمال بل هي غاية راجعة الى الخلق ومنفعة عائدة اليهم
فانه تعالى خلقهم ليصلوا الى هذا الفيض وينالوا هذا الكمال ويظهر فيهم صفات الجمال
والجلال فمن لم يصل اليه فلا يلومن الا نفسه قال عمران يا سيدي هل كان الكائن معلوما في
نفسه عند نفسه سأل عمران عن علمه تعالى بذاته ولما كان العلم يطلق شايعا على التميز يقال علمت
زيدا اي ميزته عن غيره وفي تعريفاتهم للعلم انه تمييز لا يحتمل النقيض قال الرضا ع مبينا لهذا
العلم عنه تعالى انما تكون المعلمة وهي ما يستدل به على شيء كما عن القاموس والمراد بها هنا
الصورة العلمية للشيء فانها مما يستدل بها عليه لمطابقتها اياه او انها هنا مصدر
ميمي وكيف كان فالمراد ان العلم بالشيء بمعنى تميزه عن غيره سواء كان بحصول صورة منه او بغيره
انما يكون لنفي خلافه وسلب جميع ما يغايره حتى يثبت ذلك الشيء في الوجدان ممتازا عما سواه
كما قال ع وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا اي معلوما بالوجدان كما في الدعاء يا غائبا
ليس بموجود اي ليس بموجود عند الناس لا في مشاعرهم ووجداناتهم ولا في خيالاتهم واوهامهم
لا انه تعالى ليس بموجود اصلا كيف وهو تعالى اصل الوجود وحقيقته وسائر الوجودات من اثر
فعله وبالجملة فعلمه تعالى بذاته يعني تميزه عن الغير انما يصح اذا كان هناك شيء غيره ولم يكن هناك
اي في مرتبة الذات الاحدية شيء يخالفه اي شيء غيره اصلا لان هناك شيئا يوافقه فان
الموافقة التامة ترفع المغايرة وتبطل الاثنينية والمغايرة لا يكون بدون المخالفة في الجملة

فمعنى الخالق نفى للعجز بالمرة فالمراد انه ليس هناك شئ غيره تعالى اصلا فلا يحتاج
الى نفى ذلك الشئ عن نفسه بتحديد ما علم منها اى بتحديد ما علم من نفسه محدودا ممتازا عن غيره
وذلك بخلاف الخلق فانهم لاكتناف انفسهم بالحدود والسبحات يصح لهم العلم بانفسهم و
يحتاجون فى العلم بها الى كشف تلك السبحات ومحو الحجب والابانات كما يحتاجون فى العلم
بغيرهم الى نفى ما سواه بحضوره بعينه او بصورة مطابقة له وفى الاول اى علم الشئ بنفسه
يتحد العلم والعالم والمعلوم وهذه الاقسام من العلم كلها منتفية عن ذاته تعالى لما فيها من
المفاسد واما الثابت له تعالى من العلم بذاته هو ما لا يعبر كما اصلا لان علمه تعالى بذاته عين
ذاته والعلم والذات هناك متحدان والكل عاجزون عن ادراكه وقد ذكرنا بعض الكلام
فى هذا المرام وفى العلم العقلى فى بيان الحديث الخامس فتذكره ايضا لا يخفى ان ما
ذكرناه من علم الشئ بنفسه بمعنى التميز انما هو قبل كشف السبحات واما بعده فليس هو علما
بمعنى التميز بل هو اشبه للعلم الذاتى كما اشرنا اليه من اتحاد العلم والعالم والمعلوم فان
العلم والذات ح شئ واحد ولا تغاير بينهما ولو اعتبارا عند العالم نفسه اذ لو التفت
الى حضور ذاته لذاته وانه هو لا غيره لم يكشف السبحات بل وقع فيها ولعل الى
ما ذكرناه نظر كلام السعيد القمى حيث اورد على ما نقله عن اشارات الشيخ من ان النفس
اذا غفلت عن كل شئ فلا تغفل عن ثبوت انيتها انما يمكن اذا ادركت نفسها وذلك
يتوقف على الشعور بغيرها حتى يعلم منه نفسها متميزة عنه ثم قال وبالجملة فالضابطة الكلى
فى اثبات الشئ نفسه وعلمه بها هو وجود الغير عنده وان كان ذلك الشئ محض الشعور
والعلم اذ رجوعه الى ذاته انما يتعقب توجهه الى غيره والاباء عنه يحتاج الى اثبات نفسه
او علمه بنفسه ولعل الذى اشتهر بين اهل اللسان من ان العلم هو التميز اشارة الى هذا

انتهى

انتهى ثم انه لما نفى العلم الذى يلزم منه وجود شئ فى مرتبة الذات وابطل بذلك
مذاهب كثيرة مسلك من لوجود الغير هناك ككون معطى الشئ ليس فاقدا له فى ذاته وكونه تعالى
كل الاشياء بنحو اشرف وكون الصفات الذاتية غيره تعالى متحدة فى المصداق مختلفة فى
المفاهيم وامثال ذلك استفهم عمران عن فهم ما اراده ع تحرصا له على فهمه فقال افهمت
يا عمران قال نعم والله يا سيدى فهمت ان علمه تعالى بذاته بمعنى تميزه عن غيره غير صحيح
فاخبرنى يا سيدى عن علمه تعالى بخلقه وبين لى انه تعالى باى شئ علم ما علم من المخلوقات
أبضمير اى بصورة حاصلة فيه تعالى او فى غيره ام بغير ذلك قال الرضا ع ارأيت اى اخبرنى
اذا علم بضمير هل تجد بدا من ان تجعل لذلك الضمير حدا اى معرفا ينتهى اليه المعرفة اى
معرفة ذلك الضمير بان تعرفه وتحده بانه قديم او حادث او جوهر او عرض او جسمانى
او غير جسمانى قال عمران لا بد من ذلك اذ كل موجود له حد مخصوص به يتعين ويتميز عن
غيره قال الرضا ع فما ذلك الضمير اى ما حده وحقيقته فانقطع عمران ولم يحر اى لم يرد
جوابا من احار ويقال تحاور الرجلان اذا رد كل واحد منهما على صاحبه ومنه المحاورة
والمحاورة كذا فى المجمع ثم ان انقطاع عمران عن الجواب كانه لتفطنه بان كل ما يجيب به فى
بيان الضمير خارج عن الصواب لانه ان جعل الضمير قديما لزمه تعدد القدماء وان جعله
حادثا فان كان جوهرا كان موجودا مستقلا لا صورة للغير وكان اول الصوادر لانه
اذ به يعلم الاشياء قبل وجودها ايضا فيحتاج بالعلم بها الى صورة منها وان كان عرضا
احتاج الى موضوع ولا يجوز ان يكون هو ذات الواجب تعالى لما عرفت وستعرف انه تعالى
ليس محلا للحوادث ولا ان يكون غيره تعالى لاستدعاء العلم به صورة اخرى ويعود المحذور
والاوجران يتئ ان كانت الصورة وهى الضمير حادثة كان محلها هو الله تعالى اذ لا محالة

عنه تعالى فان احديهما مخالفة له فيما لم يكن العلم بها موجبا للعلم به لعدم المطابقة وان احديهما مطابقة له استدعى ذلك العلم به اولا حتى يحدث صورة على طبقه واذا علم مثل الصورة لم يبق معنى لاحديهما ثم العلم بسلبها ثم ان عمران وان انقطع عن الجواب الا انه لما لم يعلم بالبرهان شيئا من طرفي السلب والايجاب قال الرضا ع مستدلا على ان علمه ليس بصورة لا بد ان سائلك عن الصورة نفسه فانه يجب ان يعلمه الله تعالى لانه شيء والله بكل شيء عليم ولانه مما يعلم به غيره فيجب ان يعلمه اولا ليعلم به غيره ح فنقول ان هذا الصورة هل يعرفه الله تعالى بصورة اخرى فقلت نعم اي لا بد ان يقول نعم اذ المفروض انه تعالى علم ما علم بصورة ولانه قبل حدوثه لا يكون معلوما بحضوره نفسه لاستحالة تقدم الشيء عن نفسه فلا بد ان يكون معلوما بصورة اخرى وح فنسئل عن ذلك الصورة الاخرى فيجب ان يكون العلم به بصورة ثالث لما مر وهكذا فيتسلسل او يدور وح فقد افسدت عليك قولك بانه تعالى علم ما علم بصورة ودعويك ذلك لما لزمك من التسلسل المذكورة وعن بعض نسخ قوله ع فقلت نعم فان قلت نعم الى اخره فيكون الشق الاخر ح محذوفا لدلالة السابق عليه اي وان قلت لا يعرفه بصورة اخرى بل يعرفه بنفسه اذ لا يسعك القول بانه تعالى لا يعرفه اصلا كما عرفت فقد افسدت قولك بانه بصورة فانك خالفت ما فرضت من انه علم ما علم بصورة على انه اذا جاز معرفة الصورة بنفسه من دون حاجة الى صورة اخرى جاز معرفة ساير الاشياء ايضا بانفسها من دون حاجة الى صورة وح فيتحد العلم والمعلوم في كل مقام فان قلت يشهد الوجدان بان نعلم الاشياء الغائبة عنا بصورها الحاصلة في اذهاننا نعم نفس تلك الصورة حاضرة في الاذهان بانفسها لا بصورة اخرى ح فالاشياء الخارجية لكونها معلومة لنا بصورها وصورها هي علمنا بها تخلف فيها العلم والمعلوم البتة وان كانت الصورة الذهنية لكونها معلومة بنفسها يتحد فيها

العلم والمعلوم قلت اذا دققت النظر علمت ان العلم والمعلوم متحدان مطلقا فان العلم بالشيء الحاضر كالعلم بالنفس التي من عرفها عرف ربه والعلم بالمراتب النازلة عنها التي هي مقام ادراك الاسماء والصفات لا حاجة فيها الى صورة اصلا بل النفس بنفسها حاضرة عندها بنفسها والعلم والعالم والمعلوم كلها متحد هناك كما مر وكذلك المراتب النازلة فانها حاضرة عندها بنفسها ولكن يتحد فيها العلم والمعلوم فقط دون العالم واما العلم بغير تلك فهو وان كان لا يتحقق الا بصورة منه الا ان المعلوم في الحقيقة ليس هو ذلك الشيء بل الصورة الا انها لكونها حكاية وظهور الامر الخارجي وكون ذلك الامر اصلا بالنسبة الى الصورة بحيث عينها عن نفسها يتوهم العالم بها انه لم يعلمها ولم يدركها بل انما ادرك نفس الامر الخارجي و ليس كذلك الا ترى ان الاحول يحكم بان ما يراه اثنان في الخارج مع انه واحد والمريض ربما يحكم بان ما يذوقه مر في الخارج مع انه حلو وذلك لان معلومه ليس الا ما هو الحاضر في قواه المدركة وحكم على الخارج باعتبار ان ما في القوة حاكية عنه مضمحلة لديه فان القوى المدركة كالمرات وهي تحكي عن الخارج ولكن على ما تكون المرات عليه لا على ما الخارج عليه فان صورة زيد في المرات المعوجة معوجة وفي المرات الحمراء احمر وفي الصفراء اصفر ومن لم يميز يحكم عليه بما يراه في المرات بانه في الخارج كذلك مع انه ليس كذلك فظهر مما اوضحنا ان العلم والمعلوم متحد في كل مقام كما دل عليه كلام الامام ع ويتبين بطلان القولين الاخرين هنا احدهما ان العلم غير المعلوم بتوهم ان المعلوم هو الامر الخارجي والعلم هو الصورة الحاصلة منه وثانيهما ان العلم بعضه عين المعلوم وهو العلم بالصورة لانه لو كان بصورة اخرى لزم التسلسل او الدور وبعضه غير المعلوم وهو ما سوى ذلك فان قلت اذا كان علم الله تعالى بالاشياء بنفسها لزم عدم علمه تعالى بها قبل ايجادها قلت ما ذكره عليه السلم

انما هو في العلم الفعلي الحادث عند وجود الفعل والمفعولات واما العلم الذاتي
بالاشيا الذي يكون قبلها وبعدها ومعها فهو لا يدرك ولا يكيف ولا يكون بالحضور
ولا بالحصول ولا يعلم احد كيف وهو عين الذات والطريق اليه مسدود والطلب مردود
وسؤال عزير وان كان عن العلم الذاتي كما هو المعروف عندهم الا انه اعرض عنه
تنبيها على انه لا ينبغي ان يسال عنه كما ان موسى على نبينا واله وعليه السلام اجاب فرعون
عن افعاله واثاره تعالى بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين ونحو
مع انه سأله عن ذاته حيث قال وما رب العالمين قال السيد الاستاد اعلى الله
مقامه اعلم ان الغيب هو الغائب الموجود تحت قشور الحجب والظواهر ومنه ضمير المستتر
عند اهل النحو فالمجردات المحجبة تحت الماديات ضماير مستترة والاجسام المشهودة
ظواهر بارزة والذي ليس من المجردات المفترقة ولا من الماديات الحاجبة كالله هو ليس
فليس بمضمر ولا بارز والى تلك الاشارة هي بقول امير المؤمنين ع اللفظ اما ظاهر او مضمر
او ليس بظاهر ولا مضمر ونحن قد بينا في كثير من مباحثاتنا ان اللفظ هو كل ما سوى الله
وهو لا يخلو من هذه الثلثة الظاهر وهو الاجسام وما يقاربها والمستتر كالارواح
وما يقاربها وما ليس بظاهر ولا مضمر وهو عالم الوجود المطلق وما يقاربه والادراكات
الواقعة في المرتبة الانسانية في الامور غيبية من المعنوية والصورية كلها من الضمائر
فالادراكات الصورية الغيبية من ضمير النفس والادراكات المعنوية من ضمير العقل والادراكات
الرقائقية من ضمير الروح وهو البرزخ بين العقل والنفس والادراكات الشبحية من ضمير المثال
ولذا نسب ادراك الامور الغيبية الى الضمير والعلم هو الصورة الحاصلة في هذه الضمائر و
يختلف حسب اختلاف مراتبها في القرب والبعد والشدة والضعف الا ان كلها مشترك في

كونها من العلوم الصورية وانما فسرنا الضمير في ما سبق بالصورة الحاصلة من الشيء
ولم نذكر المدرك للاشارة الى قول امير المؤمنين ع انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات
الى نظايرها وقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم فان المرآت الحاكية عن المقابل انما هي
نفس الصورة لا الزجاجة الحاملة لها وكل شيء بعد حدوده نفسه انتهى ثم لما كان اسئلة الرعية
على نفي الضمير بطريق المعارضة والالزام ورد لا ستقر في النفس هذا النوع من الكلام حتى يتم
المرام يرجع الامام ع الى تقرير المقصود وتثبيته مرة اخرى منادياً له بقوله لبلغي السمع و
هو تمهيد الى كلامه ع وان كان يحتمل قريبا لو لم يكن اقرب ان يكون هذا الخطاب ذيلا لكلام
متوهم في مقام البيان والالزام وكيف كان فقد خاطبه ع على نحو من التعريض ونوع من
الاستفهام بانه الذي ينبغي ان تعلم ان الواحد تعالى لا يوصف بضمير فان مثلك ممن يدعي
العلم ينبغي له ان يكون متفطنا ببطلان وصفه تعالى بالضمير لما بين من المفاسد الواضحة
نعم لو سمي شيء مما خلقه الله تعالى ضميرا او قلبا له تعالى من باب التشريف والتعظيم كالعرش الذي
خلق الله تعالى قبل خلق كل شيء فقال انه ضمير له كما يقال عيسى روح الله والكعبة بيت الله لم
يكن فيه مفسدة الا اني لم اقف على اطلاق ضمير على شيء وضعا المعنى يقال للائمة عليهم السلام
انهم خزنة علم الله واوعية مشية الله وفي زيارة امير المؤمنين عليه السلام وقلبه الواعي ولكن
هذا المعنى ليس مراد العمران ولانه من باب التوصيف بل من باب التعظيم والتشريف وهذا الذي
بينه الامام ع من بطلان الضمير وما اشرنا اليه من وجوه ما فيه صول الاشيا بل حقايقها مما
ذكره تصريحا او تلويحا اكثر من افاضل الحكماء متقدميهم ومتاخريهم منهم ثاليس الحكيم الذي قيل
انه اول من تفلسف في الملطية فان المنقول عنه ان القول الذي لا مرد له ان الابداع هو
تأييس ما ليس بايس واذا كان هو تأييس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم فمايس

الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الاشياء بالاشياء والا فقد لزم ان كانت الصورة
عنده ان يكون مفتقرا الى الصورة التي عنده فيكون هو وصورة وقد بيّنا انه قبل
الابداع انما هو فقط وايضا فلو كانت الصورة عنده اكانت مطابقة للوجود الخارج
ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فليتعدد الصور بعدد الموجودات ولكن كليا نها
مطابقة للكليات وجزئيا بما مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل
ذلك محال لانه ينافي الوحدة الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارج فليست اذن صورة
عنده انما هو شيء اخر ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صورة الموجودات والمعلومات
فانبعث منه كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العقل الاول فمحل الصورة
ومنبع الموجودات كلها هو العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات
العنصر صورة له ومثال له عنده ثم قال ومن كمال ذات الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر
فما يتصوره العامة في ذاته ان فيها الصور يعني صور المعلومات فهو في مبدعه وهو تعالى
يوحدانيته وهويته عن ان يوصف بما يوصف به مبدعه انتهى ثم انه لما بيّن باخفاء
البيان انه تعالى لا يوصف بشيء بل لا يوصف بشيء اصلا لا سلبا نظر في الكثرات هناك و
فذكر في كلماته ان كمال التوحيد نفي الصفات عنه اراد ان يبين ثم ان التكلم في مقام ذات
الاحدية خطأ وان للخلق وادراك ذلك المقام فان الطريق اليه مسدود والطلب مردود
انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله فقال ولكن وهو عطف على قوله لا يوصف
اي وينبغي لك ان تعلم ان الواحد تعالى ليس يقال له اكثر من انه تعالى فعل فعلا او عمل عملا او صنع
صنعا يعني ان ادراك الممكن لا يتجاوز عن مقام فعل والتكلم والقول لا ينتهي الا اليه ليس
فوق مقام فعله تعالى الا مقام الذات ولا يصل اليه ادراك احد من المخلوقات بل غايته ما

بعد

يصل اليه الادراك هو مقام الفعل الذي ليس في الامكان اعلى منه وجميع ما سواه من
المصدر واسم الفاعل واسم المفعول وغيرها كالعلم والعالم والمعلوم مشتقة منه اشتقاق
الشعاع من الشمس وهو ليس مشتقا من غيره بل خلقه الله تعالى بنفسه وخلق الاشياء به وعلمه
تعالى بالفعل والمفعولات قبل الايجاد ذاتي لا يدرك ولا يكيّف كما مر مرارا وانما الذي يمكن
ادراكه هو العلم الفعلي الامكاني وقد مر في الحديث انه علم وشاء واراد فليس
فوق مقام علم مقام يمكن للممكن ادراكه وجميع الروابط والاضافات تنتهي اليه وانه تعالى
لا ينتهي اليه شيء ولا يرتبط به شيء فان انتهاء الشيء اليه وارتباطه به يستلزم تكثره وتجزيه
ولكن يتوهم فيه مذاهب اي اختلاف جهات وحيثيات وتجزية وكثرات كمذاهب المخلوق فيه
وتجزيتهم كيف والعين التي خلقها الله تعالى لادراكه ليس فيه جهات واعتبارات بل انها عين
المعرفة والادراك منزهة عن السبحات فكيف يتوهم فيه تعالى الكثرات وينظر فيه الاعتبارات بالجهات
فاعقل ذلك واتخذ عليه صوابا يعني ان كل ما تعلم انه صواب وحق لابد ان يكون مبنيا
على ما ذكر من عدم الكثرة والتجزية فيه تعالى توحيد وان الوصول الى مقام الذات من الممتنع
وان منتهى الغايات هو مقام فعل وعمل وصنع وايا انه ثم تثليث جميع اما اختلاف في
التعبير والمعنى واحد او اشارة الى ان لكل شيء جهات ثلث وكل جهة متعلق لفعل خاص او
اشارة الى كليات العوالم وهي الملك والملكوت والجبروت ولعل الانسب كون الاخير متعلقا
لفعل لما ذكر فيه من كونه مبدأ انا العلم الصرف الذي هو اب العلوم لا انها كما قيل لانه عبارة
عن نحو بل الاصل الواحد الى اشكل مختلفة هي ظهورات وشئونات لفعل مع ما فيه من لطائف
لعبث في احوية كلون وسطر الذي هو الاصل مستنطقا عن امر الله الذي هو كن وطرفيه
الحاملين لظهور الوسط او لها الحاصل من تكرير الكاف اربع مرات اشارة الى مقام الشيئية

واخوهما الى مقام الولاية وكلاهما محلان فى المشيئة هنا ثم انه ثم لما بين ان الطريق الى
الذات مسدود وان الادراكات لا يتجاوز عن مقام الخلق قال عمران يا سيدى الا
تخبرنى عن حدود خلقه كيف هى وما معانيها وعلى كم نوع تكون المراد بالحد ودائات التعينات
التى بها عبارة الشئ عن غيره وهى ستة الزمان والمكان والكم والكيف والجهة والرتبة
وهذه هى الماهية والصورة التى عبارة بها المادة الاولية الصادرة عن فعل الله تعالى
وبتحددها المآ الذى به كل شئ حى وبهذه الستة تم فى مقام ظهوره مشروح العلل
مبين الاسباب ويحصل مرتبة العدد الزايد وهو اثنا عشر لزيادة كسورها التى هى فروع
ذاتها عليها وهذا العدد هو المستنطق بالحد وهو اول كثرة ظهرت فى الوجود حاوية
للصادر الاول الحامل لمرتبة التوحيد وبهذا الحد تحدث الايام والليالى والبروج والشهور
وكلمة التوحيد وعن الجواد عليه السلام فى زيارة ابيه السلام على شهور الحول وعدد الساعات
وحروف لا اله الا الله فى الرقوم المسطرات وهذه الحدود الجارية فى المرتبة الاولية التى
هى الحقيقة المحمدية جارية فى المراتب السبع المتشعبة منها تشعب الشعاع من المنير وينتج
تحت هذه الانواع الثمانية الطولية انواع يطول بذكره الكلام وتكثر هذه الانواع التى لا
يحصى جزئياتها الا الله تعالى انما نشأ من تلك الحدود فصارت انواع الحدود جزئياتها
غير محصورة وان كان يحصر كلياتها فى اعداد متفاوتة باعتبارات مختلفة وذلك كالعالم
فانه قد يقال انه اثنان وقد يقال ثلثة وهكذا وقد ورد بان الله تعالى الف الف عالم و
الف الف ادم والامام ثم اختار هنا الستة قال ثم قد سئلت فاعلم ان حدود خلقه على ستة انواع
وكانه ثم اختار هذا العدد لان حدود الماهية ستة كما مر وقد قال تعالى خلق الله السموات
والارض فى ستة ايام ولانه عدد تام واول تفصيل للثلاثة التى هى مبدأ الافراد ومن تكرره

بحمل

بحمل الاثنى عشر وهو حد الله الذى من تعداه فقد ظلم نفسه وهو عدد اصحاب الولاية
التى هى منشأ الاختلافات الغير المحصورة قال تعالى عم يتسائلون عن النبأ العظيم الذى
هم فيه مختلفون وعن النبى ص يا على ما اختلف فى الله ولا فى وانما الاختلاف فيك
يا على مع ان اسمائهم الغير المكررة ستة وانهم هى الواو التى بين الكاف والنون فى امر الله
الذى اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ثم انه ع بين الانواع الستة فال بعض العلماء وابتدأ
بالمحسوسات متدرجا منها الى المعقولات فقال ع ملموس اى احدى الانواع الاعراض
التى تلمس وتماس جلد الحيوان كالخشونة والملاسة وكالاصوات والحروف التى تماس وتصل
الى عصب الصماخ فهذا النوع عبارة عن غيره بالمماسة والوصول وموزون اى والقسم الثانى
ما يوزن ويقدر الاشياء باعتباره وهو الخفة والثقل وهما لا يماسان شيئا وان كانا
ملموسين اى مدركين بالقوة اللامسة والثالث منظور اليه اى المبصرات التى لا تلمس ولا
توزن كالاضواء والالوان والرابع ما لا ذوق له اى ما لا يكون مذوقا وكذا لا يكون
ملموسا ولا موزونا ولا منظورا اليه بقرينة مقابلة ولما لم يذكر المذوقات سابقا فنفى
الذوق صريحا وهو الروح بالضم والفتح اى الروايح المشمومة ولما كان الذوق الذى
هو مبصر اولا وبالذات مما قد ينكر وجوده ويقال انه ليس الا ظهور اللون وليس كذلك
نبه عليه السلام بدخوله فى المبصرات بقوله ومنها اى من جملة الحدود المذكورة منظور اليه
وليس له وزن ولا لمس ولا حس اى حركة لدفع توهم ان الضوء يتحرك فى سطوح الاجسام
ولا لون اذ الضوء ليس بلون ولا نفس اللون ولا ذوق له اى لا طعم له كانه اشار الى ما
ذكرنا من ان هذه الفقرة ليست لبيان نوع اخر من الحدود بل لبيان تحقق قسم من
المنظور اليه بغير الاسلوب بقوله عليه السلام ومنها ثم قال عليه السلام والتقدير والاعراض

اى القسم الخامس من الحدود الفقيه اى الحكم على الاشيا والعلم بها وقياس بعضها
على بعض او سائر الاعراض جمع عرض بالكسر وهو الامر الخفى الذى يستحق الموصوف به
المدح والذم فيكون هذا القسم اشارة الى مجموع الكيفيات نفسانية ولما كان اعلم
اشرفها ذكرها مع الاعراض ثم قال ثم والصور والطول والعرض اى قسم السادس
الصور اى الاوصاف التى لا تلمس ولا توزن ولا تبصر ولا تشم ولا تكون من الاعراض النفسانية
سواء كانت امورا عينية كالحرارة والبرودة ومطلق الطعوم او امورا اعتبارية كمطلق
الاضافات والنسب ومنها الطول والعرض فذكرهما بعده من قبيل ذكر الخاص بعد
العام ولا يبعد ان يكون اشارة الى شمول المصور للاوصاف الاعتبارية ثم انه عليه السلم
اشار الى نحو الحركة التى هى فرد شديد يجئ من الحدود التى يقع فيها الحركة الى عدم
كونها من مقولة معينة فقوله الشريف ومنها اى من الحدود المذكورة لا من حدود خاص
العمل والحركات التى تصنع الاشيا وتعلمها اى تكون معدة لافاضة المبدا الفياض الاشيا
الحاصلة بالحركة وتغيرها من حال الى حال اشارة الى الحركة فى الكيف والاين والوضع وتزيدها
وتنقصها اشارة الى حركة الكمية ولم يكتف ثم بهذا القدر واشار الى كونه زمانيا
ينطبق بانطباق الزمان بقوله فاما الاعمال والحركات فانها تنطلق لانها لا وقت لها
اكثر من قدر ما يحتاج اليه فى اصل العمل والحركة وهو القدر الذى ينطبق عليه نفس العمل و
الحركة فلا يمكن ان يكون باقيا بعده لانه ينطبق بانطباق الزمان لانطباقه عليه ثم اشار
الى كون الحركات معدة لحصول الاثار لا فاعلة بقوله ثم فاذا فرغ من الشئ انطلق بالحركة
وبقى الاثر لانها لو كانت واسطة فى وصول الفيض الى الاثر ومعلوم ان الفيض لا يكون
امرا عينيا لم يبق الاثر بعد انعدام موصل الفيض اليه ومثل ثم له الكلام بقوله ويجرى مجرى

الكلام

الكلام الذى يذهب ويبقى اثره من حصول المعنى المقصود منه عند نفس المخاطب وما
يترتب على هذا الحصول من الاثار ولا شك فى ان الكلام ليس فاعلا لهذا الاثر بل معد
لحصوله بشرايط مختلفة باختلاف الاشخاص انتهى كلام بعض العلما ملخصا وقال سيدنا الاستاد
اعلى الله مقامه بعد نقل جملة من هذا الكلام ان ما ذكره وان كان موافقا لما يتراءى من
ظاهر كلامه ثم حسب متفاهم عامة الناس الا ان ذلك ليس جاريا على الحقيقة الواقعية التى عليها
يبتنى كلام الامام ثم المطلع المحيط بجميع العوالم والاكوان مع ان هنا اعراضا اخر ما ذكرها
على حسب هذا البيان فان لوحظ شمول ما ذكر لما لم يذكر فيجب الاقتصار على اقل من ذلك
قال والذى افهم ان هذه الستة اشارة الى جميع مراتب الموجودات وذلك ان الذات عليه
الايجاد بحيث الفعل اولا ثم بحيث المفعول المطلق وهو حقيقته وحدانية معراة من جميع
القيود والحدود ثم بالمفعول المطلق بحيث المفعول به وهو غيبى وشهودى وكلما كان كذلك
فلا بد من برزخ يولف بينهما ثم الشهودى له مقام فى نفسه ومقام باعتبار ظهوره فى الكون
الممتزج بالاعراض التى تحشر فى عالم الادبار وهذه حدود ستة ولما كان عالم الشهادة
فى القوس الصعودية اقرب الينا فابتدا عليه السلم بر فاشار بقوله ثم كلموس اى العلم الظاهرى
القشر الحاجب للاصل فان اللمس اول ما يتعلق بظاهرية الشئ وبقوله ثم موزون اى الذاتى
من عالم الشهادة فان الوزن ادق وابعد من اللمس وفيه اشارة الى ان الموزون المقدر
حقيقة هو الجسم الاصلى الذى لا يتبدل لا الهيئة الظاهرة الحاملة للاوساخ فان هذا
الاوساخ اعراض لا وزن لها ولا مقدار وبقوله ثم ومنظور اليه الى البرزخ بين النفوس و
الاجسام فان النظر والابصار بالانتقاش وصورة المنتقشة فى الجليدية المنتزعة من الصورة
المقترنة بالمادة الجسمية كالتى فى المرات هى التى يتعلق بها النظر اولا وبالذات وهى من عالم

المثال الذي هو برزخ بين الغيب والشهادة فان هذه الصورة ليست في اللطافة كالصور النفسية ولا في الكثافة كالجسمية الجسمية واشار عليه السلام الى العالم الغيبي بقوله وما لا ذوق له وهو البرزخ فان الروح لا تدرك بالذوق ولا بغيره من الحواس الظاهرة والمراد بالبرزخ هنا ما يعم العقل والروح والنفس والطبيعة والمادة لان الروح قد يطلق على هذا المجموع ولذا يقولون خرج روح فلان والخارج هو هذه الامور مع المثال ثم ان الحدود المذكورة وان كانت امورا مختلفة الا انها كلها حدود وجهات لشيء واحد بل الاصل في الاختلاف اثنان فعل ومفعول مطلق ولذا اتى في الفصل بين تلك الحدود التي هي شؤونها واحوالها بالواو واتى فيهما بالفظة ثم لان كثرة المباني تدل على كثرة المعاني فقال اشارة الى المفعول المطلق ومنها منظور اليه الخ فان المنظور اليه كما مر هو الصورة والصفة وهذا وان لم يكن صورة او نفسية او عقلية الا انها صورة الجهة وصفة اسندها اليه يعرف بها القديم تعالى فهو صفة لفعله ودليل عليه وهو المنظور اليه حقيقة اذ النظر الى المبدأ انما هو في هذه المرتبة لان الاشياء لا تتجاوز حدها ولكونه مقام الوجود المجرد عن ملاحظة المهية نفى عليه السلام عنه مقتضيات المهية بقوله وليس له وزن الخ واعلم ان الفعل في حد ذاته شيء واحد ولكن يحصل له من جهة تعلقه بالمفعولات حدود وعرضيات هي حقيقة ذاتية للمفعول كالاستقامة فانها للحركة عرضية وللكرسي ذاتية فجميع المقادير والصور والاضافات مذكورة في الفعل وتلك الاذكار هي المعبر عنها بالامكان الراجح الوجود ولما كانت متحققة عند العقل لم يعدها اقساما بل ادرجها في طي الكلام فقال اشارة الى هذا المقام والتقدير والاعراض الخ وهذه كلها وجوه الفعل عند التعلق والى الاشارة بقوله ثم ملك لم يدرس بعد الحلابق ثم اشار عليه السلام الى الحد الثاني هو الفعل بقوله ثم وصف العمل والحركات الخ وجمع الحركة اما باعتبار تعدد الذوات الفاعلة

بعينه فوا لم تصنع الاشيا او باعتبار تعدد المتعلقات ولما كان الفعل مضمحلا عند ظهور الذات بحيث يحصل في حقيقة التضمين والتفضي وقيل في تعبير بما يدل على معنى في نفسه مفتقرا باحد الاذنين الثلاثة اراد ع بيان هذا الاضمحلال بالفعل والمفعول المطلق وعدم استقلالهما الذي هو صار علة الاستقلال كما قال ع الفقر فخري وقال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فاشار عليه السلام بقوله الشريف فاما الاعمال والحركات فانما تنطلق اي تنتهي انما تعدم لان كل شيء ثابت في نفسه ونهاية الا ان من الاشياء ما هو سريع السير ومنها ما هو بطيئه فاذا انطلقت الحركة لم تبطل بل خرج من الشهادة الى الغيب وبقي اثره وذلك ان الحركة وهي الفعل من العالم الاعلى فاذا اراد الفاعل احداث شيء تنزل الفعل من علله الى مقام التعلق لايجاد ذلك الشيء فاذا تم الشيء رجعت الحركة الى اصلها في عالم الغيب وبقي الاثر متعلقا بوجه منها الا ان ذلك الوجه صار من عالم الغيب وقوله عليه السلام ويجري مجرى الكلام الخ لان الكلام صوت متعلق بالهواء فاذا اتم المتكلم تأليف الكلام على وجه يكون له وجود واذا سكت بطل التأليف الا ان دلالته التي هي اثره وشبحه تنقش في صدر المخاطب وتبقى متنقشة فيه ما دام الالتفات باقيا فالكلام دليل الفعل والدلالة اثر المفعول فالمقابل كلما دلالات كلمة كن ولا شك انها تختفي عند ظهور الدلالة وتظهر بما فيها والخلق على هذا القياس لان فعل الله تعالى كلمة والخلق دلالة والدلالة ليست شيئا الا ظهور الكلمة ووضعها فاذا وقعت الدلالة على قلب المخاطب اي ظهور الاثر المطلق الذي هو الوجود اذا تعلق بالمهية تحقق المعنى فيثبت ويبقى فلو كانت الدلالة متعلق بشيء والوجود لم يتعلق بالمهية كانت تنطلق ايضا بانطلاق الكلمة اي تغيب وتختفي ولكن الدلالة لما تعلقت بقابل بقي اثر الكلام وكذلك الوجود لما تعلق بالمهية بقابل بقي اثر الشبح وخبث

نفسها انتهى ما اوردناه ملخصا قال عمران يا سيدي الا تخبرني عن الخالق اذا كان واحدا
لا شيء غيره ولا شيء معه اليس قد تغير بخلقه الخلق لانه لما لم يكن هناك شيء اصلا كان هو
المنفرد بخلق الاشياء بحدودها وكان هو الجاعل لها وحده بذاته والجاعل والمجعول لا بد
بينهما من نسبة وارتباط ولا اقل من نسبة الجاعلية والخالقية وهذه النسبة لم تكن له تعالى
قبل الايجاد بل حدثت له تعالى بعده وهو التغير واتضح لما لم يكن هناك غير ذاته تعالى اصلا
كان الخالق نفس الذات قبل الخلق والايجاد لزم صدق المشتق قبل وجود المبدء وفساده ظ
فلا بد ان يصدق بعده فلزم حصول اسم وصفة له تعالى لم يكن قبل ذلك وهو التغير ايضا
ويمكن ان يكون مراده بالتغير الذي يسأل عنه ما يقوله جماعة من الصوفية من انه تعالى يتنزل
في مراتب الموجودات ويكون بذاته في كل منها ويسمونه الوحدة في الكثرة قال الرضا عليه السلام مجيبا
عن شبهته وسؤاله ان الله تعالى قديم والقديم هو الذي لم يستند الى شيء اصلا بل كان صرف
الغنى ومحض الوجود الواجب لذاته واذا كان قديما لم يتغير عز وجل بخلقه الخلق ولم يتنزل
فيهم لان التغير والتنزل انفعال وحدوث شيء لم يكن فيه تعالى وهو ينافي القدم وما ذكر من
الربط والنسبة فانما هو بين المجعول وجعل الجاعل لا ذاته الا ترى ان الكتابة لا تناسب ذات
الكاتب بل انما تناسب حركة يده والجاعلية والخالقية وامثالها من صفات الفعل لا من صفات
الذات اتفاقا فوجودها وعدمها لا يوجب تغيرا في الذات فالخالق القديم لا يتغير بالخلق اصلا
ولكن الخلق يتغير بتغييره تعالى اياها عن حال الى حال لانه تعالى هو الرب المدبر لكل شيء وفي كلامه
هذا اشارة الى بطلان القول بان الماهيات ليست مجعولة وان الله تعالى ما جعل المشمش
مشمشا ونحو ذلك ثم قال عمران لما علم ان الشيء انما يعرف اما بذاته او بآثاره وعلم ان الطريق
الى ذاته تعالى مسدود وتحقق ان الخلق لا يصعدون اليها ولا انها تنزل اليهم وعرفنا بقيم ان

العينية

العينية بذاته تعالى وبين الآثار منقطعة واشكل عليه تلك المقامات المعرفة فباي شيء عرفناه قال ع
عرفناه بغيره وعلم الربط لا ينافي ذلك فان افتقار الممكنات باسرها ابلغ على مؤثر غني لذاته
منزه عن صفات مخلوقاته وكلما صفة استدلال عليه لا صفة تكشف عنه حتى تستدعي ربطا
ونسبة قال عمران فاي شيء غيره الذي عرفناه به تعالى قال الرضا عليه السلام ذلك الغير مشيته التي بها خلق
الاشياء واسمه وصفته والفرق بينها بالاعتبار كالقول والعلم فان كل شيء باعتبار دلالته
عليه تعالى اسم وباعتبار كونه بحيث يستدل به عليه تعالى صفة فالاسم وان كان متأخرا عن الصفة
مشتقا منها الا انه باعتبار فضيلته الدلالة وظهورها مقدم عليها واشرف منها ولعل
المراد بهذا الاسم والصفة اول ما خلق بالمشية في السلسلة الطولية وبقوله عليه السلام وما اشبه ذلك
ساير المراتب المتأخرة فان كل سافل شبه ومثال للعالية فكل شيء لكونه اثر المشية نعت واسم وصفة
يعرف الله تعالى بتلك المشية والاسم والصفة الظاهرة فيه ويمكن ان يراد بقوله عليه السلام وما اشبه ذلك
ما اشبه الاسم والصفة في مقام التعبير يعني ان الله تعالى يعرف بآثار فعله الذي هو مشيته
تعالى ومفعوله التي يعبر عنها بالاسم والصفة والصنع والخلق ونحو ذلك ثم لما كان بعض
الناس قد توهم ان مشيته تعالى عين ذاته وبعضهم ان الاسم عين المسمى او الصفة عين الموصوف
ابطل عليه السلام بقوله الشريف وكل ذلك الذي ذكر من المشية وما بعدها محدث مخلوق مدبر
ليس شيء منها عين ذات القديم تعالى ولا ان الذات متنزلة فيها ولا يخفى ان ما ذكره عليه السلام
من ان الذات لا تعرف الا بغيره لا ينافي ما ورد عنهم عليهم السلام من نحو بك عرفتك واعرفوا الله بالله
وقد اشرنا الى ذلك في الحديث الاول فتذكره ثم لما لم يكن شيء مما ذكره الامام عليه السلام من تنزيهه
تعالى عن الاقتران والتغير ومن كونه تعالى معروفا بغيره كاشفا عن حقيقة ذاته تعالى قال عمران يا سيدنا
عن الحقيقة اما غفلة عن ان الحقيقة لا تعرف او تغافلا او طمعا لزيادة البصيرة فاي شيء هو

تعالى هو في ذاته قال الرضا ع افهم ما يقول الله تعالى الله نور السموات والارض هو نور لا بمعنى
الكيفية المعروفة التي يتعلق بها الابصار ولا بواسطتها يتعلق بغيرها كما يتوهم و
لا بمعنى انه وجود الاشياء كما يذهب اليه القائل بوحدة الوجود و يحمل الاية المتقدمة على ذلك
اشباه المذهب بل بمعنى انه هاد لخلقه من اهل السماء والارض اى مخرجهم من ظلمات العدم
والجهل والنقص الى نور الوجود والعلم والكمال و في كلامه عليه السلام حيث ابى في الجواب
عن الذات بما هو من الصفات الفعلية اشارة الى ما سبق عنه م غير مرة من ان الذات لا
تعرف ولا ينبغي ان يسئل عنها وقد صرح عليه السلام بهذه الاشارة و اكدها بقوله الشريف وليس
لك على اكثر من توحيدى اياه تعالى وتنزيهى له تعالى عن شوائب الحدوث واما حقيقة ذاته
فليس بمجال السؤال والجواب قال عمران يا سيدى اليس قد كان ساكتا قبل الخلق لا ينطق ثم
نطق و مراده بسكونه تعالى وعدم نطقه انه تعالى لم يكن موجدا ومفيضا للشيء ثم افاض و هذا
كانه تقرير شبهته التي سأل عنها سابقا بقوله اليس قد تغير بخلقه الخلق يعنى ان نحوا لا فاضة
منه تعالى بعد عدمها تغير فكيف انكرتموه ويمكن ان يكون اشارة الى شبهة اخرى ايضا وهى انه
يوجب تعطيل الفيض وهو نقص فيه تعالى قال الرضا ع ان استعمال السكوت هنا غير مناسب
لانه لا يكون السكوت الا عن نطق قبله فلا يقال لمن لم يتكلم ولم ينطق بعد انه سكت فان النطق
وجود وحيوة و نور وهو اشرف من السكون الذى هو عدم و موت وظلمة فيكون مقدما
عليه هذا اما يتعلق بالادراء اللفظى واما بحسب الحقيقة فلانه ليس في مقام الذات ذكر لشيء من
الضدين اصلا لا الايجاب ولا السلب ولا نظر فيه لشيء من العقل والمعقولات في تلك المرتبة بوجه
حتى يوجد فيها نطق او سكوت فيتحقق التغير ولا سبيل للفيض الى مقام الذات ابدا كما لا سبيل تعطيل
له في مقام الخلق اصلا والمثل في ذلك السراج فان له ضوء ناشيا هو عين ذاته وضوء واضحا

علينا وهو اثر فعله واشراقه والاول لا تغير فيه اصلا وذلك لانه لا يقال للسراج هو ساكت
لا ينطق اذ هناك لا نطق ولا سكوت وليس في مقام الذات الا الذات وكذا الضوء الفائض
ايضا لا يوجب تغيرا في الذات كما اشار اليه بقوله ولا يقال ان السراج ليضيء اى في ذاته بان
يحدث و يفيض من ضوئه الذاتى شيئا فيما يريد بان يفعل بنا من الاضاءة وذلك لان
الضوء الذى هو ذاتى من السراج ليس يفعل منه ولا كون اى وليس بوجود مغاير له حتى
يفيض منه علينا وبعبارة اخرى ان الضوء ليس فعلا من السراج ولا مفعولا وانما هو عينه
وليس شيء غيره والشيء لا يفيض على غيره ما هو عينه والا لزم نقص ذاته وتغيرها
بفعله ثم لما بين ع بطلان الاضاءة الذاتية اشار الى صحة الاضاءة الفعلية فقال ع
بل استضأنا الناشئ باشراقه وتجليه وفيما حصلت الاستضاءة لنا او ان استضاء يعنى
فعلنا فقد اضاء لنا اى افاض علينا
اضاء اى فيما اضاء السراج لنا اى افاض علينا بفعله ضوءا حتى استضأنا به وهذا الضوء
وهذا الضوء الذى حصل بمقابلة الاجسام الكثيفة للسراج واشراقه عليها لا يوجب تغيرا
في السراج عما كان عليه اصلا فبهذا تستبصر امرك يا عمران في ان ايجاد الله تعالى للاشياء
وخلقه الخلق لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى وان مقام الذات ليس له اسم ولا رسم ولا خبر عنه
ولا اشارة اليه وانما يعلم باثار فعله وانوار تجليه ان هنا صانعا صنع هذه الاثار وافاض هذه
الانوار ثم قال عمران يا سيدى فان الذى كان معلوما عندى بمقتضى جبلته من القواعد
المعروفة بين الناس كون الذات فاعلا بذاته ولزوم الربط بين الفاعل واثره ونحو ذلك
هو ان الكائن الاول الواجب تعالى قد تغير في فعله عن حاله التى كان عليها قبل الخلق بخلقه الخلق
قال الرضا ع احلت يا عمران اى اتيت بالمحال في قولك ان الكائن يتغير في وجه من الوجوه
حتى يصيب الذات منه اى من ذلك الوجه او من جانب الذات نفسها ما يغيرها فعلها انما تغيره

فاتت شيئا من الفعل ولزمه لا يصل الى رتبة الفاعل حتى يكون موثرا فيه ومغيرا له والمفروض
عدم شيء اخر حتى يكون هو المؤثر فاستحال التغير فيه تعالى ثم اوضح ذلك بتلك من الآيات
التي اراها الله الخلق في الآفاق وفي انفسهم فالاولى قوله يا عمران هل تجد النار يغيرها
بصيغة المضارع من التفعيل تغيرها نفسها بتشديد يدل الياء اي التغير الناشي من نفسها فيها
بلا اقتضاها وتجاورها او بتخفيف التاء مع كسر العين مخففا من التغير ويكون الاضافة الى
الفاعل يعني ان تغير نفس النار للاشياء وايجادها اثرا فيها لا يوجب تغيرا في نفسها وقد يقرء
يغيرها بالياء الموحدة وح يكون ما بعدها بصيغة المضارع من التفعيل او التفعل بحذف
احد التائين يعني ان النار يغيرها اي يفعلها في غيرها لا يغير نفسها او لا تتغير نفسها و
محتمل الاحتمالان ان ذات النار لا تتغير بفعلها او بأثر فعلها والثانية قوله او هل تجد
الحرارة التي هي صفة النار وفعلها تحرق نفسها والثالث قوله او هل رايت بصيرا قط راى
بصره فان البصر فيها فوق نزع الصورة من المقابل ولا يمكن ان ينزع من نفسها صورة نفسها
قال عمران مصدقا لما بينه الامام لم اره هذا الذي ذكر من تغير النار بفعلها واحراق الحرارة
نفسها ورؤية البصير بصره ثم سئل عمران عن مذاهب متداولة بين القوم بكلمتين معينتين جامعتين
فقال الا تخبرني يا سيدي اهو في الخلق اما على ما عليه اهل الحلول والاتحاد او على ما
يقوله جماعة من ان الوجود شيء واحد هو الواجب تعالى وساير الموجودات حدود وتعينات
له فيكون هو تعالى في الخلق اذ حقيقة الخلق هو ذلك الوجود مع حد خاص وجهة معتبرة
ام الخلق فيه على ما يقتضيه اقوال جماعة كالقول بان بسيط الحقيقة كل الاشياء والقول
بان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته والقول بان الخلق اعيان ثابتة في ذاته تعالى قبل الخلق
وقابلية الخطاب كن وهي اعيان مختلفة غير مجعولة بطلب كل واحدة منها نحوا خاصا من

الوجود

الوجود وكان مراده من هذا السؤال ابداء اشكال هو انه ان كان احدهما في الاخر لزم
التغير والاقتران والانكيف بمجموع الفاعلية والتاثير بينهما وكيف يستدل باحدهما
على الاخر من الوجود قال الرضا ع جل الكاتب تعالى يا عمران عن ذلك ليس هو في الخلق
ولا الخلق فيه فان كلا منهما يستلزم الاقتران والانفعال والتغير واختلاف الاحوال وكل
ذلك من لوازم الامكان والحدوث والواجب القديم تعالى عن ذلك وما ورد في الكتاب
والسنة من احاطته تعالى بكل شيء ودخوله في كل شيء فالمراد الاحاطة القيومية لفعله و
دخول اثار صنعه واسمائه وصفاته لا ذاته وقد قالوا ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو
منه ثم قال ع تثبيتا للمرام في قلب عمران وساعلمك ما تعرفه به ولما اسند التعليم الى نفسه ع
بقوة الله تعالى انتهى مع انه ع معتصم بها في جميع مراتبه واحواله ارشادا وتنبيها على ان العبد
ينبغي له ان يلتفت دائما الى انه لا قوة لشيء على شيء الا بالله تعالى فقال ع ولا قوة لي على التعليم
ولا لك على التعلم ولا لشيء على شيء الا بالله فاخذ ع ما وعده من التعليم فقال ع اخبرني عن
المرآة اي الصورة او الزجاجة التي ترى فيها وجهك وتستدل بها على نفسك هل انت فيها
ام هي فيك فان قلت يكون احدكما في الاخر فقد قلت بالباطل كما هو ظ ولذا ترك عليه السلم
هذا الشق واكتفى بالشق المقابل له وهو قوله فان كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي
شيء استدللت بها على نفسك يا عمران ومراده ع بذلك ان يبين لعمران كيفية حكاية المرآة
للشاخص والفعل والمفعول والمثال والمتجلي ودخول المبدأ في الاثر وخروجه عنه والحاصل
القيام الى غير ذلك من المسائل الجليلة ولكن عمران لم يتفطن لذلك وزعم انه سؤال عن كيفية
الابصار ولذا قال عمران في جوابه استدللت على نفسي من المرآة بضوء بيني وبينها وظاهره
انه يقول في الابصار بخروج الشعاع كما هو مذهب جمع حيث قالوا انه يخرج من العين شعاع

على هيئة المخروط راسه عند مركز العين وقاعدته ينطبق على سطح المرئي حتى يكون وصول
الشعاع الى المرئي سببا لرؤيته ويكون باعتبار كونه صقيلا وانعكاس الشعاع منه الى
الرائي سببا لرؤيته نفسه ومراده عليه السلام بالضوء هو هذا الشعاع ظاهرا اذ على القول بالشعاع
وحمل الضوء على معناه الظاهر نظرا الى انه من شرائط الابصار مطلقا لينطبق على هذا القول
مع بعده في المقام بما فسره النفيسي بقوله يعني وتبينا ولما كان المعروف من طريقة اهل البيت
كما قال السيد الاستاد ره هو ان الابصار بالانطباع لا بخروج الشعاع قال الرضا ع نبههما
على فساد معتقده هذا اولا هل ترى من ذلك الضوء في المراة اكثر مما تراه في عينك قال
نعم لان قاعدة المخروط طبق سطح المراة وراسه الذي هو النقطة في العين قال الرضا ع
فارناه فلم يحر اي فلم يرد جوابا لانه تفطن بان الشعاع الذي هو امر محسوس كالنور لابد في
الحكم بتحققه في الخارج من شهادة حس او عقل عليه واذ لم يجد شاهدا عليه سكت عنه
ثم قال الرضا ع بعد تنبيهه على فساد توهمه فلا ارى النور الا وقد دلك ودل المراة على
انفسكما من غير ان يكون في واحد منكما قد ذكر في بيان كلامه عليه السلام هذا وجوه منها ان
المراد بالنور الشيء الذي يكون سببا لظهور صورتك على نفسك وهو الكيفية الاشراقية التي
تتكيف بها مجاورة العين الهواء المشف المتوسط بين الرائي والمرئي وهذه الكيفية امر معنوي
يحصل باعتبار توجه النفس في الة البصر الى المبصر وهذا الامر هو الذي دلك على المراة
بان تراها ودل المراة على نفسك اي جعلها دليلا عليك بان ترى بتوسطها نفسك من غير ان يكون
في واحد منكما ومنها ان يكون قوله عليه السلام هذا رجوعا الى اصل المطلب لا اشارة الى كيفية
الابصار ويكون المراد بالنور الكائن الاول الذي تعبيره بانه نور اي انا لم يكن الضوء سببا للابصار
ولم يكن سببه امرا قائما بهما فلا ارى النور الذي هو المبدأ الا وقد دلك الى المراة وجعل المراة

دليلا على نفسك من غير ان يكون في واحد منكما ومنها ما حققه السيد الاستاد رحمه الله
وملخصه انه عليه السلام اراد بعد تنبيهه على فساد معتقده في الابصار ان يوقفه على ما ادرك
في هذا المثال من نمط الاستدلال ويبين له الامر في الواقع وهو انك اذا قابلت المراة يظهر
منك تجلي هو نورك المسمى بالشبح المنفصل والمراة تقابله فيظهر فيها نور من هذا النور و
يتكيف بكيفية الزجاجة وهذا الذي يظهر في المراة يتجلى لا ذاتك لانك واحد والمرايا ربما
تكون كثيرة وفي كل منها ترى نفسك ولما كان الابصار بالانطباع فاذا وقع عينك على
المراة انطبعت صورة المراة فيها ثم في محل التقاطع ثم في الحس المشترك ثم في الخيال ثم في النفس
وتخلع منها الصورة الجسمية وتلبس الصورة النوعية فترتسم في العقل وهكذا في العين مرة
اخرى لتلك المراة فنورك هو الذي في المراة ونور المراة هو الذي في العين فالنور
الذي هو النور الذي في العين من المراة هو الذي دلك على المراة فدلك على نفسك بتوسط
العين بتوسط المراة والنور الذي منك في المراة هو التجلي المطلق الذي دل المراة على
نفسك فعرفك بما فيها من نورك وهو مثالك الذي القيته في هويتها ثم بعينه وحده
دل المراة على نفسها لان حقيقتها ذلك النور الحادث فبذلك النور عرفتك وعرفت نفسها
وانت بالنور الذي في العين عرفت المراة وعرفت نفسك فانت عرفت المراة وهي عرفتك
من دون ان يكون بذلك في المراة ام المراة بذاتها فيك فالضمير في قوله من غير ان يكون يرجع
الى قوله واحد منكما المذكور بالكناية لدلالة المقام عليه اي من غير ان يكون واحد منكما في
واحد منكما اذ المقصود كيفية الاستدلال على الخالق ومعرفة المخلوق اياه من غير ان يكون واحد
منهما في الاخر وليس بين الخالق والمخلوق واسطة كما قال عليه السلام في هذا الحديث الشريف
حق وخلق لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فوجب ان يجعل النور هو شعاع العالي اي ظهوره

الذي هو نفس السافل وهو عين المرآة وملك الشاخص وليس ذلك عين العالي
ولا العالي في السافل نعم هو فيه بظهوره واشراقه وبما ذكر من بيان المرجع يندفع ما يمكن
ان يتوهم من انه قد دلت الادلة القطعية على ان الدليل متحد مع المدلول اي مع ما يقع عليه
الدلالة لا مع ما هو المقصود منها وعلى ان الشيء لا يدرك ما وراء وصفه اي فوق حقيقته
ذاته وان الشيء لا يعرف الا ما في ذاته او في ملكه كما في ادراك العالي للسافل فانه يدركه
بذاته في ملكه لا في ذاته لكون السافل في ذات العالي وكما في ادراك السافل للعالي فانه يدرك
وجه العالي في ذاته لا في ملكه وح فما معنى قول الامام ع فلا ارى النور الخ حيث ان ظاهره ان النور
يدل على شيء من غير ان يكون فيه فانه لو لم يكن الدال فيه مرتبة المدلول ووجه الدفع ان الضمير لا يرجع
الى النور بل الى واحد منهما كما مر فيكون المعنى فلا ارى النور وهو الذي شرحناه الا وقد دلك
انها الشاخص الناظر في المرآة على نفسك وهذه النفس ليست هي الذات الحقيقية بل الذات الظاهرة
في المرآة وهي الذات المعبرة في المشعرات ولك ان ترجع الضمير الى النور فان النور الواقع في المرآة
له اعتبار من حيث نفسه واعتبار من حيث انه في المرآة واعتبار من جهة المقابل بحيث تعقل بذلك
الجهة جميع جهات المرآة فالدال على المقابل هو النور بالاعتبار الاخير من غير ان يكون في الشاخص
ومن غير ان يكون في المرآة والى هذا المعنى يشير قول امير المؤمنين ع كشف سبحات الجلال من
غير اشارة والمراد من دلالة النور على المرآة نفسها هو النفس في قوله ع من عرف نفسه فقد عرف
ربه انتهى ما لخصناه من كلامه ره وهو طويل وقد ذكر ره وجهين اخرين ايضا لبيان كلامه ع
على تقدير ارجاع الضمير الى النور من اراد الاطلاع فليراجعه ثم اشار ع الى كثرة الآيات والشواهد
على ما ذكره بقوله ع ولهذا الذي ذكر من ان فاعليته شيء لشيء ومباينته فيه لا يقتضي كون احدهما
في الآخر وان دلالة شيء على شيء لا يقتضي ذلك امثال كثيرة غير هذا الذي ذكر من مثل المرآة

والشاخص كالسراج وضوئه على ما تقدم في كلامه ع والشمس وشعاعها والنفس وآثارها و
المتكلم وكلامه بل كل مؤثر واثره لا يجدها الجاهل بسيطا كان جهله او مركبا طالبا للحق كان او
معاندا جاحدا اي في تلك الامثال مقالا اي مجالا للقول والايراد وقوله ع ولله المثل الاعلى
تنبيه على ان ما ذكر من الامثال والاوصاف انما هي لتقريب الافهام لا انها اوصاف حقيقية
مطابقة لمقام الذات فان المراد بالمثل الصفة والتوصيف بالصفة المطابقة للشيء انما يمكن
لمن احاط بذلك الشيء واذ لا احاطة بذاته تعالى لاحد فلا يمكن توصيفه بما يليق بجنابه سبحان
ربك رب العزة عما يصفون فكل ما نصفه تعالى به فهو بقدر مرتبتنا ووصفه اللائق به تعالى
اجل واعلى منه ولا يصل احد اليها قال تعالى فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون
وهنا وجه آخر وهو ان اللام للملك ويكون المراد ان ما نصفه تعالى مما هو في غاية وسعنا ولا
يكون عندنا ما هو اعلى منه فهو من خلقه تعالى وفي ملكه كما قال الصادق ع كل ما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وهذا الوصف وان لم يكن يليق به تعالى
الا انه تعالى عنه قبله من الواصفين له تعالى به واظهر الرضا عنهم فقال بعد تنزيهه عن وصف الجميع و
سلام على المرسلين وذلك لانه الذي يبلغه غاية جهدهم ولن يكلف الله نفسا الا ما آتيها
والى هذا يشير قوله ع ولعل النمل الصغار تزعم ان لله زبانيتين لما رأتهما كمالا لها فقدتهما
ووجه ثالث وهو ان المراد بالمثل الاعلى هو نفس النبي والامام كما في الزيارة والمثل الاعلى
والدعوة الحسنى وجميع ما سواهم اشعة وامثالهم ع هنا وقد يحتمل كون القول المذكور بيانا
لقوله ع لا يجدها الجاهل الخ اذ اللام للاختصاص اي يختص بالله تعالى ايراد المثل الاعلى والعالم
من لا يقول الا بوحي منه تعالى بواسطة او بدونها فالجاهل كيف يمكنه ايراد المثل له تعالى بدون
اخبار منه تعالى اليه ثم لما بلغ كلامه الى هذا المقام التفت ع الى المأمون فقال الصلوة قد حضرت

عمران یا سیدی لا تقطع علی مسئلتی فقد رق قلبی قال الرضا (ع) نصلی ونعود فنهض (ع) ونهض
المأمون فصلی الرضا (ع) داخلا وصلی الناس خارجا خلف محمد بن جعفر ثم خرجا فعاد الرضا (ع)
الی مجلسه ودعا بعمران فقال سل یا عمران قال یا سیدی الا تخبرنی عن الله عز وجل هل
یوحد بحقیقة او یوحد بوصف لفظ یوحد بالحاء المهملة المشددة فی الموضعین وعن
بعض النسخ انه بالجیم ومراد عمران علی الاول اما السؤال عن انه تعالی هل وحدته وحدة حقیقیة
حقة هی عین ذاته تعالی فلا شریك له ولا ثانی معه ولا یتطرق الیه کثرة بوجه اصلا او ان
وحدته وحدة وصفیة فاتصافه تعالی بها کوحدة سایر الاشیاء التی توصف بها باعتبار جهة وحدة
مع ما فیها من الکثرات والوحدة الاولی لا تجامع اشتراك الوجود معنی واستجماع الاعیان
الثابتة فی غیب الذات وکون بسیط الحقیقة کل الاشیاء ونحو ذلك من الاقوال الباطلة بخلاف
الوحدة الثانیة فانها تجامع مع ذلك واما السؤال عن ان توحید الخلق ایاه سبحانه هل هو بحقیقة
الذات بحیث یدرکونها علی ما هی علیه ام لا یمکنهم ذلك بل توحیدهم له تعالی باعتبار ظهور صفة
من الصفات کما هو شأن الاثر فانه لا یعرف ذات المؤثر بل انما یعرفه بما تجلی له به من اسمه وصفته
ومشاکل الملقی فیه واما علی الثانی ای علی نسخة یوجد بالجیم فمراد عمران انه تعالی هل یوجد فی
وجدان الخلق ومدارکهم بحقیقة الذات او بظهور صفة من الصفات کما انفا وجواب عمران (ع)
علی هذه النسخة انه تعالی یوجد فی المشاعر والمدارك بوصف من اوصافه لا بحقیقة الذات و
کذا علی الوجه الثانی واما علی الوجه الاول فهو انه تعالی یوحد بحقیقة لا بوصف وهذه الاجوبة و
ان کانت قد ظهرت مما مر فی کلامه مکررا صریحا وتلویحا الا ان عمران لما تصدی للسؤال اما لغفلة
او طلبا للزیادة قال الرضا (ع) مفصلا للکلام علی وجه یصلح جوابا عما سأله بجمیع احتمالاته ان الله
المبدئ الکائن الاول لم یزل واحدا لا شیء معه فی رتبة ذاته من جزء او عارض فرد لا ثانی معه

من جنسه او ضده وانطباق هذا الجواب علی الوجه الاول ظاهر واما علی الاخیرین فباعتبار ان
ما یترتب ههنا من الاحدیة الصرفة التی هی مقام نفس الذات یمتنع ادراکها لشیء من الممکنات و
انما الذی یدرك هو ظهورها بالاسماء والصفات وقوله لا معلوما تفصیل فی المنفی ای لا شیء
ولا ثانی معه تعالی اصلا لا معلوما ای مدرکا باحد المشاعر ولا مجهولا ای شیئا ثابتا عجز مدرك الشیء
منها ولا محکما ای امرا لا شبهة فیه بان یکون علی کمال الاعتدال والاستقامة ولا متشابها بان لا
یکون کذلك ای بالنسبة الی الاول والا فاعوجاج الجسم انقص من الاستقامة فانه صنع الله الذی اتقن کل شیء وکلنا
وبهذه الملاحظة یکون المتشابه انقص من المحکم ولا مذکورا ای لا بالالسنة او القلوب او فی الامکان او
الکون فی مرتبة من المراتب ولا منسیا ای متروکا عن ذکره اصلا وقوله ولا شیء یقع علیه اسم شیء من
الاشیاء غیره تعالی اجمال وتعمیم بعد تفصیل وتخصیص ویمکن ان یکون المذکور متعلقا بالواحد
الفرد والمراد انه تعالی لا یکون معلوما ولا مجهولا عند احد اذ لا احد قبل الخلق ولا محکما ولا متشابها
ای فی فعله تعالی فان الاحکام والتشابه لا یستقیم نسبتهما الی نفس الذات وهذا الاحتمال الصق بالفقرات
الاتیة لانها اوصاف له تعالی ویبعد کونها اوصافا له تعالی وکون ما قبلها اوصافا للمنفی ویؤید
الاحتمال المذکور بل یعینه ما یاتی من قوله (ع) وذلك کله قبل الخلق وکیف کان فقوله (ع) ولا من وقت
کان ولا الی وقت یکون الی قوله (ع) وذلك وصف للواحد الفرد ای انه تعالی لیس له اول ولا اخر ولا
انه تعالی شیء قام فیما ما صدر منه او ظهر به او ترکبا او عروضا ولا الی شیء یقوم ای فی الازل الی
او المراد انه تعالی لا ینتهی بقوسه وبحقیقته الی شیء کالانسان حیث انه یتحرك من مقام التراب الی النطفة
الی ان شاء خلقا اخر فلما انتهت خلقته الی هذه الصورة استقلت وقامت بالروح فربنا عز وجل
لیس کذلك ولا الی شیء استند بل استناد الاشیاء کلها بفعله تعالی ولا فی شیء استکن ینشأ بالسکون
من الکان وهو القطا وزنا ومعنی او بحقیقتها من السکون ای لم یقع ولم یستتر فی شیء او لم یسکن

ولیس فی شیء ثم لما کان بعض هذه الامور التی نفاها الامام رضی الله عنه تعالی ثابتا له تعالی بالضرورة
فی الجملة اشار الی ذلک بقوله وذلک الذی ذکر من الامور المنفیة کله قبل الخلق یکون منفیا عنه
تعالی اذ لا شیء غیره ثم قبل الخلق حتی یصدق بعض تلک الامور بالنسبة الی ذلک الشیء واما بعد
الخلق ووجود شیء غیره تعالی فلا ینفی تلک الامور کلها بل یثبت بعضها کالمعلومیة والمجهولیة و
المذکوریة فان بعد خلق الاشیاء صدق انه تعالی معلوم لهم باثاره مجهول لهم بذاته مذکور عندهم باسمائه
وصفاته فبعد الخلق لا ینفی عنه تعالی هذه کما لا ینفی الخالقیة والرازقیة والربوبیة واشباهها بالضرورة
ثم لما کان نفی هذه الامور عنه تعالی قبل الخلق واثباتها له تعالی بعده موهما لحصول التغیر فیه تعالی
دفعه بقوله وما اوصف بالبناء للمجهول وسکون التاء مع احتمال المعلوم فیهما علیه ای علی الله تعالی
من الکل ای من کل الصفات او من کل الواصفین فهی ای الصفات الموصوف علیه تعالی صفات محدثة
فعلیة لا تنتهی الی الذات حتی توجب تغیرها بها بل انما تنتهی الی الفعل والانفعال الفعل عند الذات
نسب الیها وهذه الذات المدرکة بتلک الصفات لیست کنه الذات بل هی الذات الظاهرة المتعینة
فی المشتقات فالاسماء والصفات باسرها مما یدرکها او یتلفظ بها کلها محدثة احدثها الله تعالی للتعرف
والتعرف دون غیره ای بیان وتفسیر وتفهیم وتعبیر تفهیم لها لمن فهم ای من فهم ذاته تعالی او اراد فهمها فانها
تفیدهما هذه الصفات التی هی مظاهره وتجلیاته ومقاماته وعلاماته التی لا تعطیل لها فی کل مکان
لا انه یفهمها او یعرفها بکنهها فان الطریق الیه مسدود کما مر غیر مرة هذا ویمکن ان یکون الجر فی بعلی
عائدا الی ما ویکون فی اوصف ضمیر راجع الی المذکورة من قوله کان بلا واحد الخ ویکون المراد ان الامور
المذکورة ونحوها وان اریدبها الذات واوصف علیها الا انها فی الحقیقة لم توقع علیها بل انما اوقعت
علی صفات محدثة هی ایاته تعالی وعلاماته ثم انه علیه السلام لما فرغ من وصف الحق سبحانه بما هو علیه
اراد ان یبین ان تعرف حقیقة الفعل والمفعول فقال ثم شرع الی الاول واعلم ان الابداع والمشیة و

الارادة

الارادة معناها واحد وهو الایجاد والاحداث لا بالمعنی المصدری فانه حاصل من الفعل
ومشتق منه بل بمعنی نفس الفعل المتعلق بالشیء واسماؤها ثلثة یعبر بکل منها عن المعنی الواحد الذی
ذکرنا وقد یطلق کل منها علی معنی غیر ما یطلق علیه الاخر والاخبار دالة بالفرق بین الاخیرین من جملتها
مما بیناه سابقا من الحدیث السابع والجمع بینها وبین هذا الخبر المصرح بالاتحاد بان المشیة
والارادة من الالفاظ التی تفترق عند الاجتماع وتجتمع عند الافتراق کالفقیر والمسکین ومن
تلک الالفاظ الخالق الباری المصور فان کلا منها یطلق علی الاخر ولکن اذا اجتمعت یراد بالخالق
الفاعل بالمشیة وبالباری الفاعل بالارادة وبالمصور الفاعل بالتقدیر ومنها الخالق والفاعل
فعند اجتماعهما یراد بالاول المقدر ای محدث المادة وبالثانی محدث المادة والصورة معا
ولذا ورد ان الله تعالی خالق الخیر والشر کما فی الاخبار ولا یقال انه تعالی فاعل الشر ومنها الخالق و
الجاعل فان الاول المقدر والثانی محدث الصور ویطلق ههنا للمادة ومحدث الصفات واللوازم
والجامع بینها وبین ما قبلها ظاهر ومنها الاسم والصفة فان افترقا فان الصفة ظهور الموصوف
ومشاهدته من جهة النعمات الی جهة مخصوصة والاسم ظهور المسمی فی محل خاص کالقائم فانه اسم للظاهر
بالقیام والقاعد للظاهر بالقعود فاذا اطلقت هذه الاسماء وتوجهت الی صرف الذات وقطع النظر
الی جهة من الخصوصیات فهی الصفة واذا لاحظت الظهور فی تلک الحال فهی اسم کذا قال
السید الاستاد دره مورد علی قولهم بان الصفة هی مبادی المشتقات کالعلم والاسم نفسها کالعالم
بان الصفة اذا اطلقت علی المبادی لا یراد من هذا الاطلاق لا جهة ظهور الفاعل فیها الا من حیث
نفسها فانها من حیث نفسها حجاب للصفة وملاحظتها من تلک الجهة هو المشتق واقول یمکن ان
یکون مرادهم بالصفة هو المبدأ ولکن لا من حیث نفسه لیکون حجابا بل من حیث انه مثال
الفاعل واثره وانما یشاهد الفاعل فیه واما اذا شوهد غیر الفاعل ولم ینظر فیه الی نفسه

لا الى كونه ابدعو الاسم كما مرت الاشارة الى ذلك وهما الابداع والاختراع فان افترقا فهما ان الاختراع هو الخلق لا من شيء اى لا من مادة بل هو خلق المادة بنفسها والابداع هو الخلق لا من شيء اى لا من مادة بل هو خلق المادة بنفسها والابداع هو الخلق لا على مثال اى خلق الصورة الاولى بلا صورة قبلها كما قال امير المؤمنين ع ابتدع ما خلق بلا مثال سبق فالنسبة بينهما كالنسبة بين المشية والارادة ويشهد لذلك قول سيد الساجدين ع في دعاء عرفة الله الذى ابتدأ واخترع واستحدث وابتدع واحسن صنع ما صنع واما الفرق بين الاختراع والمشية وبين الابداع والارادة بمعنى واحد اشارة الى حدوثها فان الابداع مما نقل الاتفاق على حدوثه فاذا كان متحدا معهما كانا حادثين ايضا ودعوى ان لهما اطلاقين حادث وهو تام وقديم وهو الذات تعالى بعيد عن البينة بل الاخبار الكثيرة ناطقة بخلافه هذا ثم انه اشار الى مرتبة المفعول واول ما صدر عن الفعل بقوله الشريف وكان اول ابداعه وارادته ومشيته اى اول ما تعلق به فعله ثم الحروف ولا يخفى انه ليس المراد بها الحروف اللفظية المعروفة التى يتلفظ بها ويتركب منها الكلام اللفظى ولا الحروف الرقمية اى الكتبية والنقشية التى تحصل من انبساط الالف اللينية بالاطوار المختلفة ولا الحروف العددية التى هى قوى الحروف من الاعداد التى تكون لها بمنزلة الارواح وتطلق ايضا على حروف القوى من الاعداد مثلا الميم اربعون ويؤخذ حروفه هكذا اربع ون ثم يؤخذ حروف قواه هكذا واح د اك ى ن الى اخرها ولا الحروف الفكرية وهى صور الحروف المنتزلة من عالم الغيب الى المعانى العقلية ثم الى الرقائق الروحية الى الصور النفسية ثم الى الصور الشبحية المثالية وتطلق ايضا على معانى الالفاظ المنتزلة من تلك المراتب الى عالم الشهود وذلك لان الحروف بجميع انواعها المذكورة متاخرة عن خلق الذوات فكيف تكون اول المبدعات

الا انه اريد بالاولية الاولية الاضافية او الاعم على احتمال بانى اذكره واما على ارادة الاولية الحقيقية فينبغى ان يراد بالحروف اوائل الحروف الكونية واصول الحقائق المتاصلة والتعبير عنها بالحروف كانه لزيادة بيان فى جواب عمران بانه تعالى لا يوحد بحقيقته اى لا يعرف بذاته بل يعرف بتوحيده وبيانه ثم هو تكلم اى ايجاده الكلمات التى يعرف بها وهى المخلوقات باسرها فان كلا منها كلمة يقال قال تعالى بكلمة منه اسمه المسيح وقال تعالى ما نفدت كلمات الله قال ع نحن الكلمات التى لا تستقصى فضلنا والكلمة مؤلفة من الحروف فيكون اول ما ابدع الله تعالى هى الحروف العاليات والكلمات التامات التى يعرف الله ثم لها بها اولا ثم بواسطتها تعرف ما عداها من الكلمات التى تلك الكلمات الاولية معادنها قال ع في دعاء رجب فجعلتهم معادن لكلماتك والى الاشارة بقوله التى جعلها اصلا لكل شيء فان جميع الاشياء خلقت من شعاع تلك الحروف ودليلا على كل مدرك بفتح الراء او كسرها لان الاصل والمبدأ دليل على كل فرع وعبرة واشعة من قوله تعالى ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وفاصلا لكل مشكل فان حلال مشكلات الفروع والاثار هو الاصل الذى به قوامها بجميع مالها وعليها وفى الزيارة وبكم اخرجنا الله من الذل وفرج عنا غمرات الكروب وانقذنا بكم من شفا جرف الهلكات ومن النار وبتلك الحروف تفريق كل شيء عن غيره وتمييزه عنه من اسم حق او باطل او فعل متعلق بالجزئيات او بالسرمد او مفعول طيب الذات وخبيثها او معنى من المعانى الادراكية الحاصلة فى النفس او غيره معنى من الاحوال والملكات الحاصلة لها او المراد بالمعنى ما يقابل الذوات من صفاتها واحوالها وبغيره نفس الذوات او المراد بالمعنى الامور الخبيثة المستورة او الامور المقصودة بالذات وبغيره غيرها او غير ذلك مما يحتمله العقل السليم مناسبا وهذه الامور التى ذكرها الامام وان كان بعضها يشمل الاخر فان الاسم يشمل جميع الموجودات فان كلها اسماء اما حسنى او سوءى

وكذلك الفعل والمفعول لا يخرج شئ من الاشيا منهما وكذلك المعنى وغير المعنى الا انه علية
راعى لاختلاف الجهات حيث ان جهة الامتياز في الشئ مغايرة لجهة كونه فعلا او مفعولا فذكر
بعضها اشارة الى ان جميع ما في الوجود المقيد من الذرة الى الذرة بجميع جهاتها يكون مبنيا
بعضها عن بعض بالنورانية والظلمانية بدرجاتهما والسعادة والشقاوة بمراتبهما بسبب
تلك الحروف فان اختلاف الاشياء وتفاوت مقاماتها كلها بتفاوت قربها الى تلك الحروف
وابعادها وفي الزيارة بكم سبيلك الى الرضوان وعلى من جحد ولايتكم غضب الرحمن وعليها
اي على تلك الحروف اجتمعت الامور كلها يعني ان الكل بدئت منها وتنتهي اليها فان رجع العبد الى
سيده ومعوله على مولاه ليس وراء الله وراء كونها سادا في منتهى وتلك الحروف العاليات التي
قلنا انها المرادة من الحروف في كلامه اربعة عشر بعدد الجواد والوهاب وهي بسم الله الباطن
ووجه الباقي ويتكرر ها باعتبار الغيب والشهادة تكون ثماني وعشرين بعدد الحروف المعروفة
ويحتمل كلامه وجوها اخر منها ان يكون مراده بالحروف هي تلك الحروف المعبر عنها بالحروف
النورانية ايضا مع ما يقابلها من الحروف الاربعة عشر الظلمانية نظرا الى انها اولها ابليعرا الله
في جانب الظلمات كما ان الاول اولها ابليعا الله في جانب الانوار ومنها ان يراد بها مجموع مراتب الكون
التي اولها العقل الذي هو حرف الالف ثم النفس التي هي حرف الباء ثم الطبيعة ثم المادة ثم المثال ثم جسم
الكل ثم العرش ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم فلك زحل ثم المشتري وهكذا الى التراب والصعيد
من الجماد الذي يعبر عنه بالمعدن ايضا والنبات والحيوان والملك والجن والانسان والجامع الذي هو آخر
العين وهذه المراتب هي اصول الموجودات ولا يخلو شئ مما في الوجود المقيد من هذه الحروف و
ان كان بعضها ضعيفا في بعض فهذه الحروف هي الاصل لكل شئ والدليل على كل شئ لان الاشيا
تعرف بحدودها ومبادئها واسبابها وهي هذه الحروف وبها تعرف كل اسم حق او باطل الخ كلامه

الادراك

الادراك والتميز بما يحصل منها يفرق بين الامور ومنها ان يراد بها المرتبة الثالثة المعبر عنها بالكلمة من الفعل
التي ازجرلها العمق الاكبر فان الكلمة اول عوارضها النقطة ثم الالف ثم الحروف ثم يحصل منها الكلمة
ولما كانت النقطة والالف لا ظهور لهما الا بالحروف جعلها اولا ومنها ان يراد بها تلك المرتبة من الفعل
ولكن عند التعلق بالمفعول فان اول مراتبه عند التعلق هو المشية وثانيها الارادة وثالثها القدر
وهي الهندسة والحدود والكلمة مجموع عالم الوجود المقيد ونقطتها الكون والوجود ويده هذا
العالم والفها الهيئة وحروفها الحدود والاوضاع والاشخاص وغيرها مما في الوجود المقيد فان
كل ما في هذا الوجود منشأه واصله ودليله هذا المقام ثم وهذان الاحتمالان وان كانا ابعد
من غيرهما الا انه لا حاجة فيهما الى التاويل بما سبق من قوله وكان اول ابداعه الى ما اشرنا هناك ثم انه
بعد ان ذكر اولية الحروف في الابداع وبعض ما يتفرع على اوليتها ذكر بعض احكامها وان كان لا
يختص بها بل يجري فيما سواها ايضا فمنها ما اشار اليه بقوله ولم يجعل للحروف في ابداعه لها
واحداثه اياها معنى غير انفسها وتاني تفصيله في كلامه ايضا وقوله يتناهى صغر المعنى اي
لم يجعل لها معنى يتناهى او معنى ينتهي امرها اليه ويكون غاية لها ومقصودا منها سوى انفسها
التي هي ابتداؤها ومنتهاها بما في هويتها او سوى انفسها المعتبرة المحدودة المجردة عن جميع
النسب والقرانات وكذلك الحروف اللفظية فانها ايضا من حيث انفسها كغيرها لا تدل الا على
انفسها واما دلالتها على الامور الغير المتناهية حتى باعتبار الامور الخارجة عنها من تركيبها
وبسطها وتكثيرها وغير ذلك ومنها ان الحروف لا وجود لها اي وجودا باقيا قارا بل وجودها
انما هو حين صدورها كما ترى في الحروف اللفظية فانها ايضا من حيث انفسها كغيرها لا تدل
الا على انفسها واما دلالتها على الامور الغير المتناهية حتى باعتبار الامور الخارجة عنها من تركيبها
وبسطها وتكثيرها وغير ذلك ومنها ان الحروف لا وجود لها اي وجودا باقيا قارا بل وجودها

انما هو حين صدورها كما نرى في الحروف اللفظية حيث انها لا بقاء لها في زمانين وكذا
سائر الموجودات فانه لا بقاء لشئ منها الا بمدد جديد وذلك لانها مبدعة بالابداع ومخلوقة
بالمشية التي هي متصرفة عند الذات عن ناقصة فما خلق بها اولى بذلك كما نرى في السراج واشعته
فان وجود الاشعة بالسراج وهو متقوم لا بقاء له الا بالدهن والنار فما دام يصل المدد اليه
منهما فهو موجود وبوجوده توجد اشعته واذا انقطع المدد عنه انتفى فتنتفي الاشعة ايضا ثم
انه لما توهم مما سبق من ان الحروف اول الابداع لما كان يتوهم منه ان الحروف نفس الفعل مع انها
مفعولة ومخلوقة بالفعل لا انها نفسه الا على بعض الاحتمالات البعيدة التي ذكرنا دفع ذلك التوهم
بقوله الشريف والنور في هذا الموضع اي في موضع بيان الفعل والمفعول اول فعل الله يعني
ان اول فعله تعالى وابداعه هو النور اي المشية لا الحروف وانما عبر عن المشية بالنور لان النور
هو ما يكون ظاهرا في نفسه ويكون غيره ظاهرا به والمشية كذلك فانها مخلوقة بنفسها وغيرها
مخلوق بها ومخلوقية التي هي ظهوره وقوله الذي هو نور السموات والارض اي صورها
وموجدها وهاديها صفة لله وان جعل صفة لفعل الله بمعنى كونه نور السموات ان به نورها
ووجودها فيكون نتيجة اشارة الى العلة الفاعلية كما انه على الاول اشارة الى الفاعل وكيف كان
فحاصل مرامه انا في هذا الموضع الذي نريد بيان الفعل والمفعول نقول ان فعله تعالى هو النور
اي الابداع والمشية وان الحروف هي المفعول بذلك الفعل لا انها نفس الفعل كما ربما يتوهم مما سبق
فهذا الكلام منه بيان لقوله السابق وتفسير له بان المراد بكون الحروف اول ابداعه ومشيته انها
اول ما خلق بابداعه ومشيته ويمكن ان يكون مراده بيان ان الحروف ليست باول صادر من الفعل
حقيقة كما ربما يتوهم مما سبق نظرا الى ان المتبادر من الحروف المعروفة اللفظية واولويتها اضافية
لا حقيقية لان اول فعل الله تعالى اي اول ما وجد بفعله تعالى حقيقة هو النور الاقدم كما قال صلى الله عليه وآله

اول ما خلق الله نوري وعليه فنور السموات والارض يكون اشارة الى العلة المادية لان كان
وصفا لفعل الله وان كان وصفا لله فهو الفاعل كما مر وربما يؤيد الاحتمال المذكور قوله وهي
الحروف التي عليها الكلام لان الظاهر من الحروف التي يبتني عليها الكلام هو الحروف اللفظية
وان امكن ان يراد بها وكذا بالكلام الحقائق الكونية وكذا قوله والعبارات كلها من الله عز وجل
عليها خلقه فان العبارات كسائر ما يأتي في كلامه فيه ظاهرة في اللفظية مع احتمال الكونية ايضا
وحمل الجميع تارة وبعضها على الاعم من الحقيقية واللفظية ايضا غير بعيد وفي كل وجه من الوجوه
المذكورة للحروف لا ينافي ما في الاحكام المترتبة عليها ما يناسب ذلك الوجه فلو حملت
الحروف على اللفظية كان المراد بما مر من كونها اصلا لكل شئ الخ انها اصل للمعاني الذهنية و
الامور الخفية التي يكشف عنها بالالفاظ والعبارات فانها باعتبار تركيب الكلمات منها وحملها
المعاني التي يطلب المخاطب يكون اصلا لها وفصلا لما اشكل منها ويكون بها بيان الحق والباطل
والتميز بينهما وعليها اجتمعت الامور المستورة بمعنى انها في مقام الكشف والبيان تحتاج الى
الحروف المؤلفة الدالة عليها هذا وقوله والعبارات الخ لبيان ان المركبات من الحروف ايضا
مخلوقة له تعالى كنفس الحروف وفيه ايضا دلالة ظاهرة على ان واضع الالفاظ مطلقا حتى الاعلام
هو الله تعالى ثم انه اراد بيان عدد الحروف المذكورة فقال وهي ثلثة وثلثون حرفا
فمنها ثمانية وعشرون حرفا تدل على لغات العربية واحسن ما يقال في وجه ذلك ان المؤمن المحبب
لدعوة رب المغفرة باسره هو العرب وغيره العجم كما يدل عليه الاخبار منها ما عن الصادق عليه السلام نحن
العرب واعداؤنا العجم وسمي الاول عربا لكونه معربا عن عظمة ربه مفصحا عن فضائل ائمته والثاني
عجما لانه بخلاف ذلك اذ العجمة هي لكنة اللسان وعدم فصاحته ولعل التسمية باعتبار كون الشخص
من قبيلة خاصة او باعتبار ان لغته عربية فالعرب حقيقة من له الصورة الانسانية التي خلقت

من الجنة ويعودوا اليها ولما كانت اللغات تابعة للذوات والكيفيات كانت اللغة الاصلية للمؤمن
هي العربية فان كان ان يتكلم بها ولا يعرضها فذلك لاجل خلط ولطخ حصل فيه واذا زال عنه هذا
العارض رجع الى لسانه والامر في الكافر بعكس ذلك وعن الجارود عن امير المؤمنين ع انه اخرج
رجلا من جرهم بعدما دفن حيا وكان يتكلم بالفارسية فسئل عن ذلك لكونه قد مات عربيا قال
لما مت على غير ولايتك انقلب لساني الى فارسي وعن العيون عنهم ع ان اهل الجنة يتكلمون
باللغة العربية واهل النار يتكلمون باللغة المجوسية ثم لما كان لكل شيء ثمان وعشرون مرتبة
اما بملاحظة ما فيه من قوسي النزول والصعود واما بملاحظة ان العلة في ايجاد الاشياء
كان ظهور الاسم الاعظم وهو كما عن مولانا موسى بن جعفر ع اربعة احرف الحرف الاول لا اله
الا الله الحرف الثاني محمد رسول الله ص والحرف الثالث نحن والرابع شيعتنا وكان لكل شيء
سبع مراتب من العقل الى الجسم وبظهور تلك الاربعة في هذه السبع يحصل ثمان وعشرون
مرتبة هي تمام الوجود وكماله وكانت هذه المراتب التي حروف الكلمة الكونية تامة ظاهرة في الكون
الذي هو العربي جعلت حروف لغة اهل الجنة بعدد اعتبار ثمانية وعشرين فكانت هذه اللغة هي
اللغة التامة الطيبة الثابتة التي يتكلم بها اهل الجنة وغيرها من اللغات لبعدها عن عالم المنشأ
زيد عليها بعض الحروف المنحرفة او نقص حروف من الثمانية والعشرين كما نقص منها
ستة في السريانية والعبرانية على ما اشار اليه بقوله الشريف ومن الثمانية والعشرين اثنان
وعشرون تدل على لغات السريانية وهي لغة المسيح والجاثليق والعبرانية وهي لغة اليهود
كما في الجمع وهذه الحروف الثمانية والعشرون كلها متولدة من اب واحد هو المادة وامهات
كثيرة هي الصور المشخصة فلكل حرف ام غير ام الاخر واما الاب فهو واحد في الجميع وهو
الالف اللينية السارية في الكل سريان البحر في الامواج والمداد في الكتابة فانها التي تظهر بالانبساط

فتكون

فتكون همزة بالانبساط فتكون باء وهكذا الى اخر الحروف والمادة المذكورة قد تلاحظ في
الصور فيكون عدد الحروف ثمانية وقد تلاحظ منفردة وح لا تذكر الا مع اللام فتكون
عدد الحروف تسعة وعشرين بعد لا حرفا اخر واليه ينظر ما عن ابي ذر عن النبي ص ان
الحروف تسعة وعشرون واما ما في هذا الخبر الذي نحن فيه من انها ثلثة وثلثون فمنها الثمانية
والعشرون التي عرفتها ومنها خمسة احرف محرفة في سائر اللغات من العجم اي مما ليس بعربي
بعربية ولهم لكانها ام اللغات كلها قيل هذه الخمسة الجيم والپاء والژاء والكاف العجميات
والطاء المحرفة في لغة الهندي وهي خمسة احرف تحرفت من الثمانية والعشرين الحروف من
اللغات والحرفها معلوم فصارت الحروف ثلثة وثلثين حرفا فاما الخمسة المختلفة المحرفة
فتجخ اما مضارع ثلاثي من الجخ بالخاء المعجمة والجيم بمعنى الالتواء والدفع والنفث في التراب
اي هذه الخمسة ينبغي ان تدفع وتنفث في التراب ولا يجوز ذكرها اكثر مما ذكرناه مجملا لان التلفظ
بها في لغة العرب مستهجن قبيح واما انه من باب التفعيل بمعنى الاخفاء في النفس اي هذه الخمسة
ينبغي ان تخفى في النفس لاستهجان التلفظ بها هذا ما قيل في بيان كلامه ع وقد نقل السيد
الاستاد دام ظله انه قال او هو الظاهر من كلام الشريف الا ان الذي وجدناه بالتتبع في
الحروف المحرفة في اللغات اكثر من هذه الخمسة بكثير خصوصا في لغة الهند والترك والقول بان
ما سوى هذه الخمسة محدثات او ان الاصل في المحرفات هذه الخمسة بعيد جدا اذ لا يجوز
اختراع الحرف من غير جعله تعالى بعد القول بان الواضع هو الله تعالى ثم انه قد جعلها اشارة في
الباطن الى حروف الكلمة الايجادية التي تولد عنها النقطة التي هي مبدأ الالف اللينية التي بها
الحروف فان النقطة وان كانت لا تقبل القسمة بالاضافة الى الحروف الا انها لكونها اول ذلك
الكلمة يكون فيها ظهور اطوارها التي هي النقطة الاولية والالف والحروف والكلمة المفردة

بالاثر مع نفس الاثر الذي هو النقطة الثابتة التي هي دلالة تلك الكلمة وهذه الحروف الخمسة
حروف عونية كامنة في سائر الحروف كون صفة الربوبية في حقيقة العبودية وهي الحقيقة
التي تظهر بعد كشف السبحات وهي واحدة في الوجدان عند الكمل حمسة في الوجود عند من
هو اعلى منازل في الواقع العلمي دون الواقع العملي ولا يجوز ذكر هذه الحروف اكثر مما ذكره ثم
لانها البست بالحروف مصونة ولا باللفظ منطقة ولا تذكر الا على نحو الاجمال هنا ثم لما كان
كل شيء حامل اسم من اسماء الله تعالى كما في الدعاء وباسمائك التي ملات اركان كل شيء وكان ذلك
الاسم الذي هو جهة الشيء الى ربه يصل به الفيض الى ذلك الشيء ويكون ذلك الشيء به قابلا
لاثاره وان شئت فقل انه فعل الله الذي يتجلى الله به اثار ذلك الشيء والمفعولات المتاخرة عنه
وقد كانت الحروف التي هي اول الابداع تعالى فاعلة لاثارها ايضا بما تحمله من اسم هو فعله تعالى
اراد الامام ان يبين ذلك ويشير ايضا الى ان الفاعلية للشيء وظهور كونه فعلا لله تعالى
انما يتحقق بعد تماميته واكماله في سيري الصعود والنزول كما يشير اليه قول امير المؤمنين من حلل الاشارة
ذا النفس الناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فقال ثم جعل الحروف بعد
احصائها اي بعد الاحاطة بها حدا وتعدادا واحكام عددها اي بعد جعل عدد الحروف او احكامها
الحروف بحكمة متقنة والمراد انه تعالى بوجدها الاشياء المتاخرة عنها والاثار المترتبة عليها سواء
اريد بها الحروف الكونية او الاعم فان كل شيء له اثر وشعاع يترتب عليه بعد تماميته وتحقق
جميع مراتبه ثم فعلية الحروف وتاثيرها الاثار التي ستشير اليها تكون في كلتا حالتيها اي في حالة
انفرادها وفي حالة تركيبها بعضها مع بعض وقد ذكر هنا مثالا من المركب فقال كقوله عز وجل
كن فيكون فان ما تركب من الكاف والنون وهو كن حالة كونه صادرا منه تعالى صنع وفعل و
ابداع وما يكون به اي ما يوجد به هذا الصنع والفعل هو المصنوع وبيان هذا المقام على وجه

التفصيل

التفصيل ما قد يعرض لما السبيل الاستاد ونحن نشير الى نبذة منه وهي انه لما كان لكل شيء
جهات ثلث عليا وهي جهته الى ربه وسفلى وهي جهته الى نفسه ووسطى وهي الجامعة بين
الجهتين صارت الحروف على وجوه ثلثة وكل وجه ثمانية وعشرون الوجه الاول الاعلى هو
الذي قال ثم جعلها فعلا منه وبه يقول للشيء كن فيكون وهو المثال للاعلى الملقى في هويته الى جهة
الاخرين وهو الاسم المشتق من المصدر وذلك في هذا المقام ثمانية وعشرون اسما وكل اسم
حرف من الحروف الفعلية فالاول الحرف الاول البديع وبازائه الالف القائمة والثاني الباعث
بازاء الباء والثالث الباطن وحرفه الجيم والرابع الاخر وحرفه الدال وهكذا الى اخر الحروف التي
كل واحد منها بازاء اسم من اسمائه تعالى والوجه الثاني الاوسط هو الحروف الثمانية والعشرون
التي هي من حروف العقل والنفس والطبيعة والمادة الى اخر الحروف وهذه الحروف ظاهرة
باسماء تلك الحروف وحاملة لها حمل الدهن للنار في السراج وحمل الحديدة المحماة لها و
التاثير والفعل للحروف الاولية خاصة كما ان التاثير للنار في السراج والحديدة واما الوجه الاسفل
فكذلك اقسم ثمانية وعشرون وهي مقابلات الحروف الاولية في الاسماء والحروف والذوات
فالحرف الاول الجهل الكل والاسم الذي يحمله الشيطان الظاهر منه اثار الطغيان المرتاب والالف
المعكوس بازائه في التدوين والثاني الرثي والاسم المرتبط به النوم وحرف الباء المنكوسة
والثالث الظلام والاسم الجبت والحرف الجيم المنكوسة وهكذا الى اخر الحروف السفلية
التي هي باطلة مجتثة وجميع الشرور والقبائح تتحقق بقران هذه الظلمات بعضها ببعض فهذه
افعال تظهر بها اثار الغضب وتتحقق بها مهاوي دركات النيران ولما كانت الحروف اللفظية على
طبق الذوات المعنوية كان لها الفعل والتاثير في كل شيء مثلها ولما كانت الحروف الفعلية
غائبة في الحروف المفعولية فلا بد في اظهارها من تدبيرات ومعالجات مذكورة في كتب

اهل الحجر والاذحان وغيرهم من اخذ طبايع الحروف وافلاكها وكواكبها ونسبة الحروف
وتكسيرها بانحائها الى غير ذلك من الاعمال الا ازالة الاوساخ واخراج الحق الصرف الذي
هو فعل الله تعالى وبه يقول للشي كن فيكون وذلك كالاكسير فانه الفعال الغايب في كل فلن
فيحتاج الحكيم في اظهاره الى انحاء التعفين والتقطير والحل والعقد لاظهار ذلك السر الكلي
هو محل فعله تعالى حيث انه تعالى يقول به لشي من الفلزات والمعادن كن اصفى ما في جوهرك
فيكون لان هذا جوهري لا عرضي بخلاف ما ذكرنا من الحروف فالفطرة فانها تعيد
التدبيرات لنا تاثيرات في كل شي وقد ذكر العلما لكل حرف من الثمانية والعشرين بانفرادها
وباجتماعها مع غيرها بانحاء الاجتماع تاثيرات عجيبة وكذا الحروف الطبايع من حيث المجموع
نقل عن افلاطون الحكيم ان الحروف النارية وهي اهطم فشذ لها وفق سبعة في سبعة
وهو يصلح لقهر الملوك والجبابرة وللمحبة والصلح بين الاخوين والزوجين وجذب القلوب
وجلب الغايب وعمارة الديار الخالية الى غير ذلك مما ذكروه فيها وفي غيرها من الحروف الترابية
والهوائية والمائية من التاثيرات بعد مراعات ما ذكروه فيها من كتبها في اوقات مخصوصة
على كيفيات وشرايط معتبرة وبالجملة فالحروف على قول مطلق فعل الله سبحانه بتصرف لها
في كل شي خلقه الله تعالى يقول للشي بالسنة مبارك وتعالى كن هكذا فيكون ذلك الشي فوقه
وهنا بعض اشارة الى بعض المراد بقوله ثم جعل الحروف اه واما قوله وكن منه صنع اه
ففيه بيان لما تحير فيه العلما حيث زعموا ان المخاطب يجب ان يكون موجودا قبل الخطاب اذ
لا معنى لخطاب المعدوم وان كان المخاطب يكن موجودا قبل الخطاب يلزم قدم الاشياء وهو باطل
فاضطروا الى القول بالاعيان الثابتة التي هي ابين كفر عند اهل البيت وحاصل بيانه ان
الخطاب لا يستدعي تقدم المخاطب كيف والمخاطب والخاطب بالكسر والفتح مشتقان من الخطاب

فكيف

فكيف يتقدمان على مبدئهما الذي هو الاصل لهما بل الخطاب مادة تتقيد بالحدود فيتولد
منه المخاطب والخاطب ولما كان في الممكن جهتان متضادتان هما علة الاخبار وهما
متساوقتان في الوجود لا سبق لاحد منهما على الاخرى الا في الرتبة وما من الله جهة الاجمال
والوحدة فتعين على حسب الصورة القابلة والحدود المتكثرة عبر سبحانه عن الجهة التي من الله
بالخطاب الواقع على جهة الاخبار حيث تتحد تلك الجهة على حسب قابلية الصورة فتكون عبارة
عن نفس الصنع وهو الامر المفعولي وهو الوجود والهيولى الاولى وهو باكبد وصفة للامر
الفعلي الذي هو كفر من الحس وهذا الامر المفعولي كالنور الواحد المنبعث عن الشمس الحاكي
لها من حيث هي وهو خطاب الشمس والمخاطب عبارة عن ذلك النور من حيث تعينه وتحدده
فهو بالجهة العليا خطاب وبالجهة الاخرى مخاطب فالمخاطب انما يتحقق حين الخطاب بالخطاب قبله ولا
بعده وهذا الحكم يجري في كل ما يعتبر فيه معنى سر الاقتران بالاخر كالكل والجزء والشرط
والمشروط والقابل والمقبول ونحوها انتهى ملخص ما اردناه ثم انه قسم الممكن الى انواع ثلاثة
على وجه التفريع على ما سبق فالقول الكريم فقال فالخلق الاول من الله عز وجل الابداع المحدث
معنى مع المشية والارادة كما سبق في كلامه وهذا الخلق لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون
ولا حس ولا غير ذلك من الحدود والقيود اذ كل هذه انما خلقت به ولا يجري عليه ما هو اجراه
وانما ذكر البعض من باب المثال والحركة المنفية عنه هي الحركات المحسوسة او المعقولة المخلوقة به
لا هو نفس الحركة الايجادية وكذا الحس المنفي انما هو الحواس والادراكات المتمايزة المحدثة به
لا هو عين الحس والعلم بل هو علم الله السابق كما عن الكليني عنهم ان علم الله السابق المشية
وقد مر بعض الكلام في ذلك في الحديث السابع والخلق الثاني الحروف كما مر في كلامه من انها
اول ابداعه وهذا الخلق هو المفعول المطلق بذلك الفعل ومجرد مثله عن الحدود والقيود

لكونه حكاية له وهو النور المشرق من صبح الازل وهو جهة تجلي الله تعالى لخلقه وخطابه بقول
كن وبه خاطب الله تعالى انبيائه وحججه فلا بد لهم من استماعه فان هذا الخطاب وان كان من
جهة كونه حكاية للمؤثر منزها عن الحدود الا انه لكونه هو المثال الملقى في هويات الاشياء
يكون صالحا للاقتران والاتصاف فيوصف بالمسموعية وذلك بخلاف الخلق الاول الذي
هو الخطاب الاول فانه اسم مستقر في ظله ولا يخرج منه الى غيره فلا يكون موصوفا ولا مسموعا
بل انما يقع السماع في الخطاب الثاني المفعولي ولذا نفى عنه سائر الحدود واثبت له المسموعية
فالان الحروف التي هي المفعول المطلق كونية كانت او لفظية لا وزن لها ولا لون ولا غير ذلك
من الحدود ولكن هي مسموعة موصوفة بالاقتران بهويات الاشياء غير منظور فيها بالانظار الظاهرة
وانما ينظر اليها بنور الله وفطرة الفؤاد والخلق الثالث هو سائر المفعولات من الوجودات المقيدة
التي اشار اليها سابقا بقوله وما يكون به المصنوع وهذا الخلق هو ما كان من الانواع كلما محسوسا
ملموسا ذا ذوق منظورا اليها الى غير ذلك من الحدود والقيود التي تركها اختصارا ثم انه
اشار الى ان الخلق الاول الذي هو الابداع والمشية ليس في رتبة ذات الواجب تعالى كما ذهب
اليه القائلون بانها عين ذاته تعالى والى انه لم يسبقه شيء غيره تعالى فقال والله تبارك وتعالى سابق للابداع
فالسبق لطلل العلية واراد بقوله الشريف هنا حصر السابقية فيه تعالى اي لا سابق على الابداع
غيره تعالى اصلا وذلك لانه لو سبقه غيره تعالى مع ان ذلك الغير ليس من الخلق والا لكان هو الخلق
الاول دون الابداع لكان مثل الله تعالى او معه وقد تبين بالعقل والنقل انه ليس كمثله شيء فجعل
ولا كان معه شيء بوصف هو ايضا يكون سابقا على الابداع ومن قوله ولا كان معه شيء يندفع
ما ربما يتوهم من نسبة السبق اليه تعالى من الاقتران والارتباط نظرا الى ان السبق الى الشيء يقتضي اقتران
السابق بالمسبوق وارتباطه به ولو بحسب المفهوم ووجه الاندفاع انه اذا لم يكن معه تعالى شيء لم يكن سابقا

موجبة

موجبة للاقتران بل كانت سابقية لا يحيط بها احد سواه وفي قوله والابداع سابق الحروف
رد على من يجعل المشية في المفعولات كما عن ضرار واتباعه فان الفعل اسم مستقر في ظله فلا يخرج
منه الى غيره اما الموجود في المفعول هو اثر الفعل وابه لا ذاته ثم انه اراد الاشارة الى تفصيل
ما ذكره سابقا بقوله ولم يجعل للحروف في ابداعه لها معنى غير انفسها فقال عليه السلام والحروف لا تدل
على معنى غير انفسها والمراد بالنفس هنا كما اشرنا سابقا اما النفس التي من عرفها فقد عرف ربه
او المراد نفسها المعتبرة من حيث هي مع قطع النظر عن الاضافات الخارجية والمراد على الاول
ان حقيقة الحروف المجردة عن جميع السبحات لا تدل الا على نفسها التي هي تجلي من تجليات ربها
وكل صفة الهية وحقيقة ربانية مبدوة بهذه الحروف او مناسبة لها فهي اسم لها ودالة عليها
كما يشير اليها الاخبار الواردة في تفسيرها منها ما عن التوحيد والعيون عن ابي الحسن علي بن موسى
الرضا عليه السلام قال ان اول ما خلق الله عز وجل ليعرف به خلقه الكتابة حروف المعجم الى ان قال عليه السلام ولقد
حدثني ابي عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين عليه السلام في ا ب ت ث قال الالف الاء الله والباء بهجة الله
والتاء تمام الامر بقائم آل محمد عليه السلام والثاء ثواب المؤمنين على اعمالهم الصالحة الحديث ومنها ما عن
التوحيد ايضا عن الباقر عليه السلام ان عيسى عليه السلام حين لمؤدبه ابجد هوز الى اخره وقد كان ابن سبعة اشهر فقال
الالف الاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله الحديث وعلى الثاني ان
الحروف المحدودة المعتبرة في حال انفرادها وعدم اقتران بعضها ببعض تدل على معان عجيبة
واسرار غريبة هي معاني انفسها بل هي انفسها كما قال عليه السلام وتلك المعاني والاسرار مما ذكر اهل الفن
جملة منها في كتبهم ولا يحيط بجميعها الا الامام وشيعته الذين كشف الله الغطاء عن بصائرهم وليس
ذلك مشرعة لكل وارد ولذا حيث قال المأمون وكيف لا تدل على غير انفسها ولم يكن هو اهلا
لذلك قال الرضا عليه السلام صارفا لوجه الكلام عن تبيان هذا المرام امتثالا لقوله تعالى ولا تؤتوا

السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا الى
بيان حال التركيب والدلالة الحاصلة من الجمع والتاليف مشيرا اليهم الى ان الدلالة بالوضع و
ان الواضع هو الله تعالى بقوله الشريف لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا لغير معنى ابدا
فاذا الف منها احرفا اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى فان جميع
الحروف وتاليفها على هيئة خاصة للدلالة على معنى معين هو وضعها له فاذا كان المؤلف هو
الله تعالى كما اشار اليه هنا وقد صرح ثم سابقا اليهم بان العبارات كلها من الله عز وجل كان
الواضع لها هو تعالى وكانت دلالتها على معانيها بوضعه تعالى وان كان وضعه للمناسبة اي المناسبة
والامر الخارجي الذي يكون هو المقصود بالافادة والاستفادة ويكون هو الموضوع له اللفظ
والسابق عليه وانما يصاغ اللفظ له على حسب مناسبته وهذا الامر الخارجي الموضوع له قد يطلق
عليه المعنى ايضا وقد يطلق المعنى على ما هو متاخر عن اللفظ او مساوق له كما قال وثم يك اي
لو يكن جميع الحروف وتاليفها وفي بعض النسخ لم تك بالمثناة الفوقانية اي لم تكن الحروف المؤلفة
الا لمعنى محدث وفي بعض النسخ الا لامر محدث وعليه فالضمير في لم يك للمعنى اي لم يكن المعنى الا لامر محدث
لم يكن ذلك المعنى او ذلك الامر قبل ذلك التاليف شيئا وفي بعض النسخ لغير شيء فيكون لم يكن تاما
ثم ذلك المعنى المحدث هو الذي يقع في النفس بعد سماع اللفظ او تصوره وهو منتزع من اللفظ وشبح له
بل على التحقيق هو الدلالة الحاصلة من اللفظ الواقعة على قلب المخاطب المحدودة بحدود القلب
والدلالة وسماع اللفظ ولذا كانت صفة له لا صفة للمعنى وانما هي نفس المعنى من الجهة العليا و[illegible]
فتامل ان المعنى المفهوم من اللفظ ليس هو الامر الخارجي ضرورة وقوع الاختلاف فيه مع ان
الامر الخارجي شيء واحد نعم لما كان هو صفة اسند الى الامر الخارجي بطل المغايرة في النظر
والوجدان وان شئت التوضيح فقابل ذلك بالمرآة والشاخص فان هناك في الظاهر اشيا

ثمة

ثلثة الشاخص الذي هو المتوجه اليه بالحقيقة والشبح المنفصل عنه في المرآة الذي هو مساوق
للمرآة ومتاخر عنها اما في الوجود ان جعلت المرآة عبارة عن الزجاجة واما في الظهور ان
جعلت عبارة عن نفس الصورة من حيث الحكاية والشبح المنفصل عن المرآة في العين
فان المعنى الخارجي الذي هو الموضوع له بمنزلة الشاخص واللفظ مرآة تقابله وقلب
المخاطب مرآة تقابل اللفظ فما في القلب من المعنى شبح وشعاع لما في اللفظ وكذا ما في
اللفظ بالنسبة الى الامر الخارجي فهذا الشبح متاخر عن وضع اللفظ وامر محدث لم يكن قبل
ذلك كما ان صورتك امر محدث لم يكن قبل المرآة على المعنى الاعم من ان المعنى اصل واللفظ
فرع اتي به للافادة والاستفادة بل في كلامه ع اشارة الى تلك الامور التي يبتني عليها العلوم
والاسرار خصوصا في التوحيد فان كل ذلك شرح لكلام جده امير المؤمنين ع انتهى المخلوق
الى مثله والجاه الطلب الى شكله وقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم بيان الحديث بخبر شريف
قد ورد عنهم انه ما وصل اليكم من فضلنا الا الف غير معطوفة والمراد كما يستفاد منه في كلام
اخر انه لم يصل اليكم من فضلنا شيء وذلك لان المعنى الواقع في قلب المخاطب اذا لم يكن حدث
الا بعد التاليف والتاليف لا يكون الا بعد تحقق الحروف التي تحصل من انعطافات الالف
اللينية فانه لم يصل الينا الا الف غير معطوفة لم يكن عندنا من فضلهم حرف واذ لا حرف
فلا تاليف ولا كلمة فلا معنى ولا دلالة مقالة ربانية قد يقال في بيان ارتباط جوابه
لسؤال المامون انه يفهم ان مراده ع بالحروف التي لا تدل على غير انفسها هي بسائط الحروف
التي هي اول الابداع استقر وقال وكيف لا تدل على غير انفسها وجميع المعاني مدلول لها
مبني ثم لما ان المعاني تحدث بتراكيب الحروف ولبث في مرتبة البسائط فالمركبات الالهية منها
دالة على المعاني فلم يكن الا المعنى محدث لم يكن قبل ذلك اي التركيب شيئا فاذا حدثت المعاني بعد

التركيب في مرتبة البسائط معنى غير نفسها انتهى ثم انه لما بين حال تركيب الحروف وتم الشرح
الى دلالتها على انفسها في حال افرادها او انه وان اشار اليها ايضا بناء على التوجيه الاخير
الا انها كانت اشارة اجمالية لم يتضح بها المراد لعمران بل للمامون ايضا قال عمران فلما للبيان
فكيف لنا بمعرفة ذلك الامر الذي هو علم دلالة الحروف على غير انفسها مما يتبين من
حال التركيب اي كيف نعرف حال ذلك من هذا البيان او المراد كيف نعرف جميع ما ذكرته حال
الافراد والتاليف من بيانك الشريف فانه لم يكشف لنا عن وجه المقصود ولم يوصلنا
الى مقام الشهود قال الرضا ع اما المعرفة فوجه ذلك وبابه انك تذكر الحروف اذا لم ترد
بها غير نفسها ذكرتها فردا فردا فقلت ا ب ت ث ج ح خ حتى تاتي على اخرها فلم تجد لها
معنى غير انفسها فاذا الفتها وجمعت منها احرفا وجعلتها اسما وصفة لمعنى ما طلبت
ووجه ما عنيت اي قصدت ويحتمل كونه تفسير الثا المشددة من التعيين كانت
دليلة على معانيها داعية الى الموصوف بها افهمته قال نعم وفي قوله ع وجعلتها اسما وصفة
الخ دلالة على ان الدلالة بالوضع فان جعلها اسما هو وضعها وقد علمت ان الدلالة عليه وكذا
فيه دلالة على المناسبة الذاتية ايضا فانه بين ان اللفظ صفة ووجه للمعنى وصفة الشيء و
وجهه لا بد ان تكون مناسبة له بل الصفة من حيث انها صفة لا تخالف الموصوف وتكون
على هيئته وشاكلته وكذا الوجه هذا ثم انه لما بين ان المؤلف من الحروف اسم وصفة
للمعنى ودليل عليه ومن البين ان اسماء الله تعالى وصفاته ايضا مؤلفة من الحروف وكلها حادثة
وقد بين ان المعنى ايضا حادث بحدوث اللفظ وكان يشكل على هذا بانه كيف يستقيم
معرفة الله القديم بالاسماء والصفات اراد ع ازالة هذا الاشكال وايضاح الحق بتفصيل
المقال فقال ع اولا واعلم انه لا يكون صفة لغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير

محدود الا ان الموصوف مثلا قد يلاحظ من حيث الموصوفية اي مقرونة بالصفة من حيث
بناوجه فالصفة انما تدل على الموصوف المقرون المحدود بحدود خاصة اي على ظهور من
الظهورات العقلية المتعلقة بالمعقولات وهذا هو الموضوع له والمسمى المقرون وقد يلاحظ
من حيث ذاته قطع النظر عن الصفة الا الذات الصرفة ويكون ذلك الظهور العقلي الذي هو
الموضوع له لكونه مضمحلا فانيا عند الذات غير منظور اليه وغير ملتفت اليه الا الى الذات فان القائم
مثلا قد يراد به مدلوله الذي هو ظهور الشخص بالقيام وقد يراد به نفس الشخص من غير التفات
الى القيام وهذا هو الذي يقال له المراد والمقصود والمسمى الغير المقرون واليه الاشارة في قول
مولانا الصادق ع من عبد الاسم دون المسمى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمسمى معا
فقد اشرك ومن عبد المسمى بايقاع الاسماء عليه فذاك هو التوحيد والصفة بهذا اللحاظ تدل
على الكمال والوجود دون الاحاطة اما الاول فلانه لا يقصد بها الا الذات الماخوذة بظهورها
جميع الاضافات والكثرات والكمال كل الكمال في محو الاعتبار وعدم الالتفات الا الى صرف الوجود
الواحد الكامل القهار واما الثاني فلان ما يعرف بالصفة انما يعرف بوجه من وجوه فعله لا بكنه
ذاته فان من يعرف القائم فانما يعرف ذاته متصفة بالقيام ولا يحصل له الاحاطة بها انها ذكر
او انثى او جني عالم او جاهل شقي او سعيد الى غير ذلك من الصفات الذاتية والفعلية
ولو عرف بالقائم كنه الذات لعرف جميع ما له من الاحوال والصفات فاذن لا دلالة للصفة
على الاحاطة اصلا فالاولى صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وبما ذكرنا تبين معنى قوله ع
والصفات والاسماء كلها لفظية كانت او عقلية تدل على الكمال والوجود يعني انها انما تدل
باللحاظ الثاني دون الاول على الذات الموجودة الكاملة ولا تدل على الاحاطة بالذات ابدا
كما انها باللحاظ الاول لا تدل على نفس الذات اصلا بل انما تدل على جهة من جهات الظهورات

الفعلية فالمدرك باللحاظ الاول هو الظهور وبالثاني هو الظاهر بهذا الظهور وقولهم كامل
على الحدود التي هي التربيع والتدوير والتثليث والتسديس وغيرها من الحدود الخاصة
باللحاظ الاول وبهذا اللحاظ تثبت اسماء وصفات لله حتى يدل عليه تعالى ويعرف هو تعالى
بما يليق به بهذا الاعتبار حجب وموانع ويحتمل ان يكون مراده ثم يقول والصفات والاسماء
الخ والفرق بين معرفة الشيء باسمائه وصفاته وبين معرفة محدوده فان المعرفة الاولى تدل
على الكمال والوجود لان اسم الشيء جهة من جهات فعله فيدل على ذلك الكمال الفعلي ووجود
الفاعل ولا يدل على الاحاطة كما ترى في الصورة والشاخص واما الحدود فهي لما عزلت
حصة من المادة عن سائر الحصص كانت محيطة بها فان هيئة التربيع التي حدثت المربع جزء مقوم
محدد لذات ذلك الشيء من حيث هو كذلك ومن هنا ترى المنطقيين يسمون ذاتيات الشيء حدا
تاما وعوارضه وبعض جهاته رسما والرسم هو الاسم والاسم هو الصفة فمن هذه الجهة قال عليه السلام
لان الله عز وجل يدرك معرفته بالصفات والاسماء ولا يدرك بالتحديد بالطول والعرض و
القلة والكثرة واللون والوزن وما اشبه ذلك من الحدود التي تحيط بالشيء وهو سبحانه لا يحل
به شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه معرفتهم انفسهم وما ذكرناه هنا من انه تعالى لا يدرك بالتحديد ولا
يحل به شيء من صفات الخلق ثابت بالضرورة التي ذكرناها غير مرة في هذا الحديث والمراد بانفس
الخلق التي لا يعرف الله بها هي انفسهم من جهات تعيناتهم وانياتهم فانها من هذه الجهة حجب واما
النفس من جهتها العليا التي هي صفة تجليه تعالى ومثاله الملقى في هويتها صفة تعريفه وتعرفه واسم
دال عليه بل لا يعرف الله تعالى الا بها كما اشار اليه بقوله الشريف ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته
ويدرك الله عز وجل باسمائه ويستدل عليه بخلقه وهذا الخلق هو النفس التي من عرفها فقد
عرف ربه او المراد ان الخلق من جهة ضرهم وحدوثهم يدل على غني مطلق لسد فقرهم و

بذلهم في ذواتهم وجميع احوالهم وصفاتهم وقد مر في الحديث الاول زيادة بيان في الجمع بين
ما ورد من انه تعالى لا يعرف الا به وما ورد من انه تعالى انما يعرف بخلقه وبالجملة فادراكه
تعالى ومعرفته يحصر فيما ذكره من طريق الاسماء والصفات ولكن مصون السر عن النظر
اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها ولا يحتاج في ذلك الادراك والمعرفة الطالب المراد
من الارشاد وهو الطلب من ارادته والالتجاء وذهابا الى رؤية عين ولا استماع اذن
ولا لمس كف لان هذه الامور من احوال الاجسام والجسمانيات ولا احاطة قلب لانه تعالى
العالي المؤثر لا الاثر ثم استدل على ما ذكره من دلالة الاسماء والصفات عليه تعالى بقوله الشريف
فلو كانت صفاته جل ثناؤه لا تدل عليه واسماؤه لا تدعوا اليه والمعلمة من الخلق اي ما هو محل
علمهم ومعرفتهم بوجوده وهو المعبر عنه بالوجدان والفؤاد والاثر والمثال اي لو كانت هذه المعلمة
التي هي صفة الله واثره لا تدركه تعم لمعناه اي لا تدرك المعنى المقصود الذي هو الموصوف الغير
المقترن والمسمى الغير المرتبط بل كان الادراك انما هو للاسم والصفة فقط كانت العبادة
من الخلق لاسمائه وصفاته دون معناه الذي هو الذات القديمة وبطلانه ظاهر اذ المعبود انما
هو الله تعالى فقط وقد سمعت قول الصادق عليه السلام من عبد الاسم دون المسمى فقد كفر الحديث ثم
اكد ذلك بقوله الشريف فلولا ان ذلك كذلك اي لولا ان الصفات والاسماء دالة عليه تعالى
لكان الموحد المعبود غير الله لان صفاته واسماءه غيره والاشكال بان الصفات والاسماء
حادثة فكيف تدل على القديم تعم قد عرفت جوابه من ان مدلولاتها التي هي الظهورات الفعلية
مضمحلة بحيث لا يلتفت فيها الا الى الذات وبهذا النظر تكون دليلة على الواجب تعالى لا
بالنظر الاخر الذي عرفت ان بذلك النظر حجب وموانع ولا يخفى عليك انه ان الذات القديمة
المدركة بالصفات انما هي الذات الظاهرة فيها التي هي غاية مقام الوصول والشهود واما نفس

الذات التي ليس لها اسم ولا رسم فقد سمعت مرارا ان الطريق اليها مسدود والطلب مردود
انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله ثم انه بعد ايضاح المرام استفهم عمران عن
فهم ذلك تحريضا له على تفهمه وتدبره فقال افهمت قال نعم يا سيدي زدني قال الرضا ع
تاكيدا لما بينه من انه تعالى يعرف باسمائه وصفاته وايضاحا لما يلزم ذلك من انه تعالى لا يحجب
عن خلقه ويظهر في كل آن لمن طلبه وتوجه الى ساحة عزه اياك وقول الجهال اهل العمى والضلال
الذين يزعمون ان الله جل وتقدس موجود في الآخرة للحساب وفي مقام اعطاء الثواب و
العقاب ولفظة في غير موجودة في بعض النسخ فلا حاجة الى ما قدرناه وليس بموجود في الدنيا
للطاعة والرجاء اي لاجل ان يطيعه العباد ويرجوا جنته وهذا الكلام مع كونه من الفساد بمكان
لا يحتاج الى البيان تصدى ع لابطاله ازاحة لوساوس الاوهام فقال ع ولو كان في الوجود
لله عز وجل نقص واهتضام اي كسر لم يوجد في الآخرة ابدا لان النقص لا يتطرق الى ساحة
جلاله اصلا ولو لم يكن في الوجود نقص له تعالى لوجد في الدنيا ايضا فلا وجه للفرق بين الدنيا
والآخرة وتوضيح الدليل ان زعم اولئك الجهال اما انه تعالى غير موجود في الدنيا بحيث يراه الخلق
بالبصر ويكون في الآخرة مرئيا لهم كما عليه جمع من العامة او انه تعالى غير موجود في الدنيا في مشاعر
الخلق ومداركهم بحقيقة ذاته واما في الآخرة فيعرفونه تعالى بكنهه ويعلمونه بحقيقته او انه تعالى
غير مدرك في الدنيا باثاره وصفاته واما في الآخرة فيظهر لهم باسمائه وصفاته واما انه تعالى ليس
بموجود في الدنيا بوجه وانما يوجد في الآخرة فكانه مما لا ينبو عنه ذوو ادراك ونحن نقول ان
ارادوا بوجوده تعالى في الآخرة احد الوجهين الاولين فلنا كلاهما نقص تنزه سبحانه عنهما في
الدنيا والآخرة اما الاول فلان رؤية البصر انما تتعلق بالاجسام والجسمانيات وساحة جلاله
تعالى منزه عن ذلك واما الثاني فلان المعلوم بالحقيقة والكنه للانسان يكون في صقع العلم او

انزل

انزل منه لان العالي لا يدركه السافل الا باسمه وصفته فالواجب تعالى لا يدركه بذاته احد ابدا لا
في الدنيا ولا في الآخرة والا لكان في مرتبة المخلوق او انزل وان ارادوا الثالث فسلم انه نقص
في وجوده تعالى في الآخرة عند الخلق باسمائه وصفاته بل لا يدرك الواجب تعالى الا بذلك الا
ان الامر في الدنيا ايضا كذلك فانه تعالى يدركه الخلق باسمائه وصفاته في الدنيا ايضا بل الناظر
بعين الحقيقة وان كان في هذه الدار لا يرى نورا الا نوره ولا يسمع صوتا الا صوته كما ينادى
بكلماته ع وفي الدعاء ايضا تعرفت الي في كل شيء فرأيتك ظاهرا في كل شيء فانت الظاهر لكل
شيء بكل شيء نعم عدم مشاهدة الجلال والجمال بالنسبة الى بعض الناس او في بعض الاحوال
مسلم ولكنه مستند الى تقصيرهم او قصورهم لا الى احتجابه تعالى عنهم فالواجب تعالى موجود
بهذا المعنى في الدارين جميعا وغير موجود بالاولين في شيء منهما عند احد ابدا ولكن القوم
تاهوا امر تاه يتوه اي هلكوا واضطرب عقولهم او من تاه يتيه اي تحيروا وعموا وصموا
عن الحق من حيث لا يعلمون وذلك قوله عز وجل ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة
اعمى واضل سبيلا يعني من كان في هذه الدنيا اعمى عن الحقائق الموجودة التي يعرف الله تعالى
بها كالحقيقة التي سأل كميل مولانا امير المؤمنين ع حيث قال ما الحقيقة فقال كشف سبحات
الجلال من غير اشارة الحديث والحاصل ان كان في هذه الدنيا اعمى عن مشاهدة جلال
الحق مع ظهوره واحتجب بحجب الغواشي والسبحات عن تجليات نوره فلا يراه ظاهرا في
الآثار كان اعمى عن مشاهدة ذلك في الآخرة ايضا ثم انه ع اراد ان يثبت ما بينه بالقاء اصل من
الاصول الالهية وفتح باب من الابواب الكلية فقال ع وقد علم ذوو الالباب ان الاستدلال
على ما هناك من الامور الغيبية لا يكون الا بما هاهنا من الامور الشهودية وقد قال مولانا
الصادق ع ايضا العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية

ما خفي في الربوبية اصيب في العبودية فكل ما في عالم الشهود على طبق ما في العوالم الغيبية
التي نزل الله تعالى الاشياء منها الى هذا العالم الادنى كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقد اشار عليه السلام الى التطابق ايضا بقوله ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت فعلى هذا الاصل كل ما يكون في الاخرة التي هي عالم اعلى بالنسبة الى الدنيا لا بد ان
يكون مثاله وشبحه في الدنيا ايضا وقد قال تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي
رزقنا من قبل واتوا به متشابها فلو كان الله تعالى موجودا في الاخرة اي مرئيا او معلوما بذاته عيانا
لكان في الدنيا ايضا كذلك وان كان نحو الوجود يختلف بالشدة والضعف كنعيم الدارين و
اليهما وقد عرفت بطلان رؤيته تعالى وكذا العلم بذاته في الدارين كما عرفت انه تعالى معروف
بصفاته واسمائه فيهما ايضا ثم لما كان الاستدلال على العالي بالسافل لا يصح لكل احد بل انما هو
هو لمن عرف مراتب التنزل وما يكون في كل مرتبة من الامور اللازمة او العارضة ونظر الى
السافل لا من حيث نفسه بل من حيث ظهور العالي فيه وان لم يكن ذلك شان كل احد بل انما
هو شان العالم ثم ادم من علم العالم قال ومن اخذ علم ذلك اي علم الاستدلال على الغائب من
الشاهد برايه وطلب وجوده وادراكه عن نفسه المتغيرة المجعولة وحدة دون غيرها اي غير تلك
النفس وهي نفس الكل او النفس التي من عرفها عرف ربه لم يزدد من ذلك العلم الا بعدا لان
الله عز وجل جعل علم ذلك خاصة عند قوم يعقلون ويعلمون ويفهمون دون غيرهم الا
لمن استنار قلبه من انوارهم فقوله خاصة متعلق بما بعده وهو القوم لا بما قبله وهولاء القوم
هم خزنة علم الله وحفظة وحيه قال تعالى وكل شيء احصيناه في امام مبين سلام الله عليهم على
شيعتهم التابعين قال عمران يا سيدي الا تخبرني عن الابداع خلق ام هو غير خلق وكان مقصوده
من هذا السؤال توهم ورود شبهة على التقديرين وهي انه ان لم يكن خلقا كان هو الحق او

مشاركا له وهو ينافي التوحيد وان كان خلقا فان لم يحتج الى واسطة بينه وبين الله تعالى
كسائر المخلوقين نظرا الى ان علة الحاجة فيهم جارية فيه ايضا لزم الدور او التسلسل وان
لم يحتج الى واسطة لزم اقترانه بذاته تعالى عينه الذي هو الواجب تعالى وارتباطه به وقد علم انه تعالى
لا يقترن لشيء ولا يرتبط بشيء قال الرضا عليه السلام بل خلق فلا يلزم منافاة للتوحيد ولكنه خلق
ساكن اي مستقل قوي ثابت في مكانه لا يخرج منه الى غيره وليس كسائر الخلق يحتاج لضعفه
عن قبول الفيض بلا واسطة الى الواسطة بل هو لغاية كماله وبساطته لا يفتقر الى غيره موجد
فيوجده الله تعالى بنفسه ويوجد سائر الاشياء به فذلك كما يقولون ان كل شيء موجود بالوجود
والوجود موجود بنفسه اي لا بوجود اخر وكل فعل يحتاج الى النسبة والنسبة لا يحتاج الى نسبة اخرى
بل نسبتها نفسها فلا يلزم دور ولا تسلسل واما الاقتران فهو ايضا غير لازم فان علم الواسطة
لا يستدعي ذلك بل الله تعالى يخلق الابداع بلا واسطة شيء من غير ان يكون له اقتران او
ارتباط به تعالى ولا كيف لذلك كما في حديث الارادة عن الرضا عليه السلام حيث قال واما ارادة الله فاحداثه
لا غير لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وانما يقول للشيء كن فيكون بلا لفظ ولا كيف لذلك كما انه
لا كيف له ولعل قوله لا يدرك بالسكون اشارة الى هذا يعني ان الابداع لا يدرك بسبب استقلاله
وعلوه بالنسبة الى جميع ما سواه من الممكنات او انه لا يدرك بما هو عليه من السكون والاستقلال
الذي هو عين ذاته او لازم ذاته اذ كل ما سواه دون مرتبته فلا يدركه بما هو عليه وانا لم يدركه
احد بما هو عليه في نفسه من السكون والاستقلال فكيف يدركه بالاقتران والارتباط بشيء
الذي هو فرع ادراك المرتبطين مع ما ثبت من بطلان الاقتران ويمكن ان يكون القول المذكور
لازاحة ما ربما يتوهم من قوله ساكن ان المراد به ضد الحركة مع ان الابداع حركة ايجادية او
المراد به الاستقلال مطلقا مع انه عند مبدعه في غاية الاضمحلال يعني ان ذلك الخلق الساكن

لا يدرك بالسكون الذي هو الوقوف والركود ثم لا ينبغي ان يتوهم من وصفنا له بالسكون ذلك
لان هذا السكون مسبوق بالحركة لانها حوة ونور وسبب للتلطيف وازالة الاوساخ
ودفع الفضول ونحو ذلك والسكون بخلافه فلو كان الابداع ساكنا بهذا المعنى لكان
مسبوقا بالحركة فلم يكن اولا بل هو نفس الحركة الايجادية ولكون الحركة لا وجود لها الا حين
صدورها ولا تثبت لها في اين بل هي مفتقرة دائما الى حافظ موجد لها حيا بعد
حين فلا شيء في الصرم والنقض اشد منها يندفع توهم الاستقلال فالابداع وان كان
مستقلا ثابتا بالنسبة الى جميع الممكنات الا انه بالنسبة الى موجده الغني بالذات من الفناء الى الزوال نطبيق
ابنيق لما كان عالم الالفاظ مطابقا لعالم الذوات كما هو المحقق عند الاعلام امكن ان
يجعل تعريف الفعل اللفظي بانه كلمة مستقلة مقترنة باحد الازمنة الثلثة اشارة الى هذا
المرام وان فرض ان المعرف جاهل بهذا المقام فيكون الاستقلال ناظرا الى قوله ثم خلق
ساكن والاقتران الى تجدده وعدم استقلاله الذي اشير اليه بقوله لا يدرك بالسكون
على الاحتمال الذي عرفت وحركة وسط الفعل ايضا اشارة الى ان الفعل عبارة عن الحركة كما
ان سكون وسط المصدر غالبا اشارة الى انه محل تعلق الفعل ومهبط فيضه فان المصدر مشتق
من الفعل واثره فينبغي ان يكون وسطه ساكنا لان بالسكون يحفظ الفيض وهو لا يبالي
حركته الذاتية واما اخره فيرفع اذا ظهر له مقام الفؤاد وهو مقام اظهر اجلال مثلي فانه مرفوع
على سائر المقامات ومرتفع عن ان تناله الادراكات لانه عنوان الذات التي لا يقع عليها شيء من
الاسماء والصفات واذا ظهر له مقام العقل صار منصوبا اشارة الى انتصابه للطاعة والانقياد
والهداية والارشاد واذا ظهر له مقام النفس على مراتبها السبع احتجب عن المشاهدة فلا يبلى الفعل
ح فيكسر ويجر والكلام في المصدر والفعل وانواعه السبعة من الماضي والمضارع وغيرهما و

سایر ما يتعلق بهذه المقامات طويل فليطلب من مظانه ولا يخفى ان مقتضى ما ذكرناه هنا وبقا
من ان المصدر اثر للفعل ان يكون المراد بقوله ثم خلق ساكن هو خلق بفتح العين لا المعنى المصدري
فلا تغفل ثم انه اسند على كون الابداع خلقا له تعالى بقوله الشريف وانما صار خلقا لانه
شيء محدث والله سبحانه هو الذي احدثه فصار خلقا له ثم انه لزيادة ايضاح لهذا المرام و
ابطال جملة من كواسد الاوهام كالقول بالاعيان الثابتة التي هي في الحقيقة واسطة بين
ذات الحق وذات الخلق بمعنى انها ليست هذا ولا ذاك والقول بالربط بين الحادث والقديم
حيث ان الرابطة ثالث بينهما وكتقسيمهم الموجود الى الواجب والممكن والمفهوم اليهما والى الممتنع
والكلي الى انواع ستة احدها الواجب وجعلهم الوجود وغيره مشتركا بين الواجب والممكن و
امثال ذلك من الاقوال التي تستلزم ثالثا غير الحق والخلق قال ثم وانما هو الله عز وجل الضمير
للشان اي انما الشان ان ليس الا الله وخلقه لا ثالث بينهما من رابطة او مقسم ولا ثالث
غيرهما وانما لم يؤد الامام الكلام بطريق القسمة بان يقول الموجود اما حق او خلق لانه يستلزم
الثالث الذي نفاه ثم فان المقسم غير القسمين مع ان التقسيم تستلزم التحديد وتثبيت العزلة و
القول بان التقسيم لمجرد المفهوم الذهني لا يرجع الى محصل ثم انه اكد ما بينه من كون الابداع
خلقا له تعالى لا ثالث بقوله فما خلق الله عز وجل لم يعد وضم الدال من عدا اي لم يتعد ان يكون
خلقه اي لم يتجاوز عن رتبة المخلوقية الى مقام الوجوب كما تقتضيه الاقوال المتقدمة فانها مستلزمة
لاخراج الممكن عن رتبته الى رتبة القديم تعالى عن ذلك وقال السيد المحشي ره ركيب هذا الخبر في
غير التوحيد والعيون من نسخة مذهبة برواية اخرى لم توجد تلك العبارة فيها ويكن على تقديره وجودها
ان يكون تعدى بالتشديد وخلقه بالقاف يعني ان يخلو فالله تعالى لا يمكن ان يكون معدوما خلقه
اي بعده اذ لا ثاني له ثم انه ثم اشار الى حدوث الخلق اجمالا لتعلم ان استقلال الشيء بتقوم

عينه به لا يحتجب عن المخلوقين فقال ع وقد يكون الخلق ساكنا وهو العالي الذي هو قطب
للسافل وجوهر بالنسبة اليه ومتحركا وهو السافل المتحرك حول مشيته والعرض القائم بجوهره
باحد اقسام القيام وان شئت فاجعل الساكن سافلا باعتبار سكونه وعدم قبوله التغير
والمتحرك عاليا لان له مقام الفاعلية والحركة الايجادية كما مر بنا الاشارة اليه وعلى الاعتبارين
فكل شيء جوهر عال من وجه وعرض سافل من اخر وهكذا سائر الحدود من كونه مختلفا
ومؤتلفا ومعلوما ومتشابها فان كل هذه الحدود وامثالها تجري في كل شيء من جهات
مختلفة ثم ان الاختلاف والائتلاف قد يعتبران في الشيء من حيث نفسه حيث انه مركب من
امور مختلفة الف الله بينها بقدرته وقد يعتبران بملاحظته مع غيره ولكل منهما مراتب مختلفة
كالمعلومية والمتشابهية فاعلى مراتب المعلومية لمن عرف الله جل اسمه لكل خلق ثم
لمن خلق من فاضل طينتهم وعجن بماء محبتهم وهكذا الى ادنى المراتب وقس عليه المتشابه
ثم انه بعد ذكر جملة من الحدود وتمم الكلام مبالغة في ازاحة ما مر وغيره من الاغلاط و
الاوهام فقال ع وكل ما وقع عليه حد ومميز باي نحو من الانحاء في الذهن او في الخارج
فهو خلق الله عز وجل كما قال الصادق ع ايضا كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو
مخلوق مثلكم مردود اليكم فلا يمكن ان يتصور ما ليس بمخلوق كالواجب تعالى وكذا ما سموه ممتنعا
فانه مجرد اسم والا فكل ما يتصور فهو ممكن مخلوق ثم بين ع قاعدة شريفة فيما يحدده الحواس
وغيرها ويدركها فقال ع واعلم ان ما اوجدتك الحواس اي اعلمتك واوصلت اليك
فهو معنى مدرك للحواس لا انه الامر الخارجي كما يتسارع اليه الاوهام اذ لو كان المدرك نفس
الامر الخارجي لما اختلف الحواس فيه مع انا نرى ان الاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي
يدرك الحلو مرا وهو دليل بين على ان المدرك هو ما في الحاسة الا انه حكاية عن الامر

الخارجي

الخارجي يوهم ان المدرك هو الخارج فالحاسة كالمرآة تحكي الخارج على ما هي عليه لا على
ما الخارج عليه وبه يبطل القول بان الاشباح المجانبة لها تدخل في الذهن لا باشباحها
ثم بين ع ان كل الحواس والمشاعر مسخرة لله تعالى لا تتعدى واحدة منها ما جعل الله لها
من الادراك الخاص الى غيره فقال ع وكل حاسة تدل على ما جعل الله عز وجل لها في ادراكها
فالبصر يدل على الالوان والاضواء والسمع على الاصوات وهكذا وقد جعل الله هذه كلها
خداما للقلب والاته لتستعملها في عالم التفصيل فيما يريد كما قال ع والفهم من القلب بجمع
ذلك كله والمراد بالقلب هنا كما قال السيد الاستاد دام ظله هو العقل الكلي الخاص بالتخصص وهو
وجه من روح القدس ع ونسبته الى بدن الانسان وقواه ومشاعره نسبة الروح القدس اي العقل
الكلي الى هذا العالم فهو الاصل في جميع المراتب وكلها عنه صدرت واليه ترد وهو حينئذ
وحدانية اجمالية والصدر تفصيلية والدماغ تفصيل الصدر فالصدر جامع للجهات المختلفة
التي في الدماغ من القوى المذكورة والقلب جامع لما في الصدر فقوله ع والفهم من القلب بجمع
ذلك كله نظرا الى طي الواسطة ورجوع الاشياء الى مباديها والقلب هو اصل العوالم وكما ان
الملائكة تعرض اعمال الخلائق على قطب العالم فكذا الحواس تعرض ما عندها على العقل وكما ان
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في ارض جسده ولا في سماء ارواحه وغيبه فكما ان القلب جامع
لشتات اخبار الملائكة فكذا العقل جامع لشتات اخبار الحواس ثم انه ع بعد ان بين ان جميع ما
سواه تعالى خلقه وذكر بعض حدود الخلق اراد ع ان يبين جملة اخرى مما يتعلق بالخلق والخالق
ويبطل جملة اخرى من الاوهام الفاسدة فقال ع واعلم ان الواحد الحق الصرف الذي هو قائم
بنفسه بغير تقدير ولا تحديد خلق خلقا مقدرا بتحديد وتقدير فهو ع لم يرد الواحد المراد به ما
لا كثرة فيه بوجه ابطل كل ما يستلزم كثرة فيه تعالى كالقول بالربط بين الحادث والقديم [illegible]

القديم تعالى بالاطوار والتعينات كتطور المداد بالحروف والبحر بالامواج او باثبات الاعيان
الثابتة لتكون هي الباطنة وليصح لها العلم قبل الايجاد ابتداء او بان تبسط الحقيقة كل الاشيا
الوجودية او بانه لا وجود لشي من الاشيا بل هي اوهام وخيالات وموجودة بهما بالانتساب
الى الوجود فهو الله تعالى فان كل ذلك افتراء وكثرة والواحد الصرف منزه عنهما ومنزه
عن التقدير والتحديد سيما حين الخلق والايجاد كما فعله زيادة تاكيد لابطال الربط حيث
انه بجميع وجوهه يقتضي التحديد والكثرة فلا ربط بين ذات الفاعل والمفعول اصلا بل انما
ربط المفعول بفعل الفاعل وما نسبته لصفته ثم صح بما دل عليه قوله ثم خلقا مقدرا من ان
الخلق وان كان خلقا اولا كالعقل الكلي الذي هو اول الوجودات المبدعة ليس بسيطا بل مركب من
جزئين بقوله الشريف وكان الذي خلق خلق اثنين التقدير والمقدر والمراد بالمقدر المادة المطلقة
اى الوجود الذي هو اثر المشية فانه تعالى خلقه اولا وبالذات بجعل مستقل ثم خلق التقدير و
هو الصورة والماهية بتبعية الجعل الوجودي ولكن بجعل على حدة ثانيا ثم خلق الارتباط بينهما ثالثا
ثم الزم الماهية الوجود وجعلهما شيئا واحدا رابعا فتم بذلك العقل وهكذا كل شيء وكلامه عليه السلام
هذا ابطال للقول بان الماهية غير مجعولة على حدة بل انما هي تجعل بمجرد جعل الوجود فانه تضعيف
لسلطنة الله تعالى وتكذيب لقوله تعالى في قوله الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا
اذ لا شي في الثابتة باعظم من الظل وقد جعل تعالى جعله منسوبا الى نفسه ثم بين ثم حال الجزئين
التقدير والمقدر فقال وليس في واحد منهما لون ولا وزن ولا ذوق اما المقدر الذي هو
الوجود فلانه مجرد عن كل الحدود واما التقدير اى الماهية فلانه حد وخاصة اذا تعلقت بالحد
المقدر حصل من اقترانهما اللون واخواه واما كل منهما بنفسه فليس فيه شي من ذلك كما لا يخفى
ولو اريد بالتقدير الفعل الخاص المتعلق بالشي اى ياس من رؤس المشية الكلية كما قيل جعل

فظ

فظ انه ايضا مجرد عن اللون ونحوه ثم لما بين ان كل شي مركب من الوجود والماهية وكان يتوهم
من ذلك ان كلا من الوجود والماهية ايضا شي فلا بد ان يكون مركبا من وجود وماهية و
هكذا فيلزم التسلسل او الانتها الى بسيط صرف غير ذاته تعالى دفعه بقوله وجعل احدهما
يدرك بالاخر اى جعل كلا منهما شرطا لوجود الاخر فالماهية وجودها لا يكون الا بالوجود
المقترن بها والوجود لا يكون الا بالماهية المقترنة به فاذا انفصل احدهما عن الاخر انعدما
وان شئت فقل ان وجود الوجود نفسه وماهيته ربطه بالماهية ووجود الماهية نفسها
وماهيتها ربطها بالوجود وبالجملة لا احدهما بدون الاخر حتى يلزم منه ما مر وقوله عليه السلام
وجعلهما مدركين بنفسهما قرينة ايضا على ما ذكر من ان المراد بادراك احدهما بالاخر
هو وجوده وتقومه لا الادراك الذهني فان الوجود فعل وللماهية انفعال ولا يتقوم الفعل
الا بالانفعال ولا الانفعال الا بالفعل فلما اقترنا وجدا وما حصلا استقل كل منهما
بادراك نفسه ومقتضياته ولا يشارك الاخر فان كلا منهما مخالف للاخر في جميع الامور
اذ الوجود مقام النور والوحدة والاجمال والايتلاف والعقل وجنوده الذي له خمسة و
سبعون جندا من العلم والحلم وامثالهما من الخيرات والماهية بخلافه في جميع ذلك فكيف يدرك
احدهما بالاخر لان الادوات انما تحد انفسها والالات تشير الى نظائرها بل انما يدرك كل
منهما بنفسه هكذا لحق المقام ثم انه اكد ما بينه من تركيب الاشيا ببيان عام فقال م
ولم يخلق شيئا هو يكون شيئا قائما بنفسه دون غيره وذلك للذي اراد الله تعالى من
من خلق الاشيا من الدلالة على نفسه واثبات وجوده فجعل كل شي مركبا من امرين مختلفين
وهو الوجود والماهية ليدل تركيبه على ان هناك قاهرا قهرهما والف بينهما ويوجد ايضا في قوله
انه تعالى جعل في كل شي جهة تدل عليه تعالى فانك اذا رايت اثرا انتقل منه الى مؤثره وهذا

الانفعال لا بد من وجود شيء في الاثر يوجب له الانفعال منه والا لزم الانفعال من كل
شيء الى كل شيء واذا كان فيه جهة دلالة على صانعه كان مركبا منها ومن جهة نفسه التي هي
حدوده الخاصة التي هو بها يكون هو هو فكل شيء مركب من جهتين البتة جهة دليل الى مبدئه
وجهة حجاب عنه قال عليه السلام تجلى لها بها وبها امتنع منها وهذا ما قالوا ان كل ممكن زوج تركيبي
واذا الوحدانية كل من الجهتين الى الاخرى صار الاثنان اربعة كما ان بملاحظة الحقيقة
الوحدانية التي هي الجهة الجامعة بين الجهتين يكون ثلثة وقد ظهر بذلك ان الواحد الحقيقي
ليس بموجود في عالم الامكان حتى نازع في انه من الاعداد ام لا بل اول الاعداد ثلثة كما عن
فيثاغورس الا انها لما غلبت عليها جهة الوحدة قيل لها واحد فكل واحد في الواقع ثلثة وكل
اثنين اربعة والوحدة الحقة المحضة خاصة به تعالى كما ان الوحدة العددية التي اشرنا اليها خاصة
بالممكنات وقوله م في الصحيفة لك يا الهي وحدانية العدد ليس المراد ان وحدة العدد له تعالى
في ذاته بل اللام للتمليك يعني انها ملكك وخلقك فالله تبارك وتعالى فرد لا ثاني له بمعنى
بان يكون الواجب تعالى صادرا عنه فيقوم تعالى به قيام صدور ولا ثاني له بمعنى ان يكون
مركبا من جزئين او اكثر ليكون الكل قائما باجزائه او كل جزء منه بالجزء قياما عضديا ركنيا ولا ثاني
معه بمعنى انه بان يجعل هو تعالى فيه او يجمعه واياه المرتبة من الاعداد بان يعرض له الهيئة
الاجتماعية الى غير ذلك مما يعد حاجيا وسائر الكمال ويمكن ان يكون اشارة الى نفي القيام
العروضي نظرا الى ان الكمال السائر للشيء حافظ له في الحكم والموضوع بالنسبة الى عوارضه كما
وحد صدق نفي عليه السلام القيامات الثلثة عن الواجب تعالى واما القيام الظهوري فقد سمعته مرارا ان
ظهور العالي بالسافل والخلق يمسك بعضه بعضا فان العالي يمسك السافل ويمده وكل جزء من
المركب يمسك الجزء الاخر ويقيمه باذن الله ومشيته وليس هذا الاذن كاذن الوكيل لوكيله ولا

السلطان

السلطان لوزيره ولا المولى لعبده بل هذا الاذن امداد وجودي كاذن النار للشعلة في الاشراق
واذن الذات للسيد في الكتابة ولذا ينسب الفعل الى الذات حقيقة قال تعالى الله يتوفى الانفس
حين موتها وقال ايضا قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم فالممسك للاشياء بالحقيقة
هو الله تعالى وان كان باسبابها وشرح هذا زيادة كلام لهذا المرام في هذا الحديث انشاء الله والمراد
بالمشية هنا التكوينية وهي امر الله الفعلي الذي به قامت الاشياء قيام صدور وبالامر شيء
منه من امر الله المفعولي فامثال الاشياء قيام تحقق قال تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض
بامره وقال تعالى قل الروح من امر ربي وقال امير المؤمنين ع انا الروح من امر ربي ثم انه م
لعيان ابان الحق وكشف عن جملة من حقائق التوحيد بين وجه حجاب الخلق عنها فقال
وانما اختلف الناس في هذا الباب الذي ذكر اخرا او غيره مما سبق حتى تاهوا او تحيروا وان
طلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة انفسهم المحدودة المتعينة فوقعوا في
القول بالجبر والتفويض والاقتران والارتباط والاشتراك والتجسيم وامثال ذلك فازدادوا
من الحق بعدا ولو وصفوا الله عز وجل بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالعلم
واليقين ولما اختلفوا فلما طلبوا من ذلك الوجه الباطل الذي هو وصفهم الله بصفة انفسهم
ما ادى الامر الذي تحيروا فيه من المعارف الحقة والصفات اللائقة ارتكبوا ما ارتكبوا من
الاقوال الباطلة والعقائد الفاسدة وفي بعض النسخ ارتبكوا بتقديم الباء الموحدة على الكاف
اي وقعوا في الهلكات والظلمات بحيث لا خلاص لهم عنها والله يهدي من يشاء هداية بسبب
توجهه وانابته الى الله تعالى وطلب الهداية منه الى صراط مستقيم واما من اعرض عن سبيله تعالى
ولم يطلب منه الهداية بل اراد الاهتداء من غير بابه فلا يهديه الله تعالى جبرا بل يضله ويكله الى ما
يبتغي اليه لسوء اختياره قال عمران يا سيدي اشهد انه كما وصفت ولكن بقيت لي مسئلة قال م

سئل عما اردت قال اسئلك عن الحكيم فى اى شئ هو وهل يحيط به شئ وهل يتحول من
شئ الى شئ او به حاجة الى شئ كانه سال عن هذه الامور الاربعة طلبا لزيادة البيان والا فكل
منها قد علم نفيه بجوابه ثم ونقول لجوابه مرادا او انه لما علم من كون الابداع واسطة فى ايجاد الاشيا
من انه تعالى خلق كل شئ مركبا لدلالته عليه تعالى وعرف ذلك من كلماته ثم ان افعاله تعالى منوطة
بالمصلحة وجارية على طبق الحكمة توهم انه ربما اقتضت المصلحة شيا من الامور المذكورة وانه
تعالى ربما يكون له حاجة فى خلق الاشيا الى الواسطة او يكون له تعالى حاجة الى خلقها لتصير
ذاته تعالى متبينة معروفة فسال عن ذلك وقال الرضا ع فى جوابه اخبرك يا عمران فاعقل
ما سئلت عنه فانه من اغمض ما يرد على المخلوقين فى مسايلهم وليس يفهمه المتفاوت عقله
اى الذى يختلف فهمه وادراكه فتارة يجيئه شيا وتارة يتغير فلا يستقيم فى ادراكه لان
قطره الى الحدود والتعينات واشتغاله بما لا يدل من الاقيسة والاسئلة لان قان هنا
الشخص لا يفهم ما سالت عنه من المسايل التى لا تدرك بهذه الانظار بل انما تدرك بنظر اعلى
وكذا لا يفهمه العازب حلمه الذى يبلغ مقام الفواد وشاهد مقاما منزها عن الحدود
السبحات ولكن غاب عنه حلمه فلم ينظر بفهمه ولم يتامل بعقله وتوهم ان هذا المقام هو
مقام الذات الاحدية وقال انا الله بلا انا وسبحانى ما اعظم شانى ونحو ذلك مما هو كفر
بالله العظيم فخرج عما قال تعالى كلما زدتهم علما وصفت لهم حلما احب حصل له العلم وذهب
عنه الحلم فان هذا الشخص ايضا لا يدرك الحق فى المعانى المذكورة بل يعجز عن فهمه ومن لا
يعجز عنه هم اولو العقل اى اولو الافئدة المنصفون الحليمون الذين انصفوا من انفسهم
وعرفوا انها مخلوقة مربوبة انما انها لمعرفة الرب لا ان تكون ذاته تعالى وان حلية العازب فيه
للمتفاوت حتى يكون المعنى ان المتفاوت العقل الذى لم يعزب حلمه يفهم ذلك كان المراد انه لم يفهم

الفهم

الفهم الحاصل من مجرد التسليم لقول الامام ع حيث انه لحلمه لم يغتر بعلمه وسلم كلام امامه ع
وان لم يدركه على بصيرة فهو كالفاهم حيث انه لم يخرج عن الصراط المستقيم ولو بعاند التسليم
ثم انه شرع فى اثبات ما هو الحق فيما سال عمران وابتدا ع بالجواب عن سؤاله الاخير لما تكون
الكلام فيه اول اولان كلا من المسائل السابقة لا تنفك عن الحاجة فاذا بطلت الحاجة بطلت
تلك السؤالات لانها كالاصل لها وان اجاب عنها على حدة ايضا فقال ع اما اول ذلك فلو كان
اى اول ما اخبرك عنه او اصل ما سالت عنه هو انه لو كان الله تعالى خلق ما خلق لحاجة منه تعالى
اليه لجاز لقائل ان يقول يتحول الى ما خلق لحاجة الى ذلك ويتغير من حال الى حال مثل
الافعال الطبيعية كالنطفة فانها تتحول الى المضغة لحاجتها اليها وكذلك المضغة تتحول الى
العظام وهكذا واما الذى لا يتحول من حال الى حال فليس فعله لحاجة منه الى ذلك الفعل كالنار
الذى يصدر منه الاشعة مثلا اذ فعل السراج للشعاع ليس لحاجة منه اليه ولذا لا ينقلب ولا
يتحول وانما هو لمحض الجود واما المحتاج فهو بنفسه يتحول من حال الى حال لسد حاجته لتحول
والانتقال والحاجة دليل النقصان كما فى شرح السيد الاستاذ ره ولكنه عز وجل لم يخلق شيا
لحاجة هذا تصريح بالنتيجة وطى لبعض مقدماتها الاستدلال فكانه ع قال لو كان خلقه تعالى
لحاجة لجاز التحول والانتقال وهو فى الواجب بالذات محال فهو تعالى لم يخلق لحاجة وقد مر
نفى الحاجة فى اول هذا الحديث ايضا فراجعه وقد اجاب ع ببطلان التحول المشار اليه هنا عن
السؤال الثالث ايضا واما السؤال الاول فاجاب ع عنه بقوله ولم يزل ثابتا لا فى شئ يعنى انه تعالى
ليس فى شئ والا لزم كونه حالا به وهذا الحال دايمى وليس بحيث يحصل فى بعض الاوقات فى شئ
ولو لغرض ومصلحة كما احتمل فى بيان السؤال والا لزم التغير والانتقال ولم يصرح ع بالجواب عن الثانى
لوضوحه وظهوره مما مر وباقى من كلماته التى انى بها لزيادة ايضاح المرام وازاحة الشكوك والاوهام

فقالة ولا على شيء اي انه تعالى لم يكن على شيء والا لكان محمولا والحامل اقوى وانه لو لم يزل
ثابتا على ذلك لا يحتاج ابقائه عشرته بشئ ثم نزهه تعالى عن الاقتران والمباشرة فقال لم يشتمل فانه
سابقا الا ان الخلق يمسك بعضه بعضا ويدخل بعضه في بعض ويخرج منه يعني ان الانتشار
والارتباط انما هي بين الاشياء فانه تعالى يخلق الاشياء بفعله ويمسكها لانه يمسك الارض بالسماء
وكذا كل سافل يتعلق بعاليه فالطبايع بالنفوس وهي بالارواح وهي بالعقول وهي بحججها الائمة
والصورة والصورة بالمادة والمادة التي هي الهيولى الاولى بالوجود والفؤاد بالمشية والمشية
بنفسها وهكذا يمسك الجماد بالنبات والنبات بالحيوان وهكذا الى الحقيقة المحمدية ويمسكها بالمشية
وهي بنفسها فانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله ولكن ليس هذا الامساك في الخلق
باستقلالهم او بالتفويض اليهم بل بالله جل وتقدس بقدرته الفعلية التي استطالها على كل
شيء لا الذاتية فانها عين الذات والكلام منقطع هناك يمسك ذلك كله ويسوق الكل بحكم وقف
دون قدره ولا يكون امساك ولا رزق ولا غير ذلك الا بفعل منه تعالى وقدم انه لا يكون شيء في الارض
ولا في السماء الا بسبعة فالله تعالى هو ممسك الكل ومعطيها عددها ومقيضها من عدمها وارتباطا
ودخول وخروج لذاته تعالى كما اشار اليه بقوله ليس يدخل في شيء ولا يخرج منه وما ورد من
انه تعالى داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة فبيانه الحقيقي عند اهله انه
الظاهر انه تعالى داخل فيها بآثار فعله واسمائه وصفاته وخارج عنها بحقيقته وذاته ولا
يؤده حفظهما اي لا يثقله ولا يشق عليه حفظ شيء ولا يعجز عن امساكه ولا يعرف احد من الخلق كيفية
ذلك الامساك والحفظ من غير دخول ولا خروج ولا لمس وكذا لا يعرف احد انه تعالى كيف
يكون داخلا في الاشياء وخارجا عنها الا الله عز وجل ومن اطلعه بفتح الهمزة وسكون الطاء
الى امر اعلمهم الله تعالى واوقفهم عليه وهم الخارجون عن عالم الحدود والواقفون في مقام الشهود

الذين اشهدهم الله خلق السموات والارض وخلق انفسهم من رسله تعالى وما كان الله ليطلعكم
على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء وقال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول ومن الغيب النور الذي قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله وهو الصبح الذي قال امير المؤمنين ع لكميل اطفئ السراج فقد طلع الصبح والمراد
بالرسل كافة الانبياء والمرسلين او اوصيائهم وخاتمهم الذي قال كما روي عنه في تفسير قوله تعالى
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء الابرار انما النبيون
فانا واما عترته المعصومون ع فحكمهم وهم جميعا سلام الله عليهم على الحقيقة الاولى
اهل سره الذي قال في حديث الكميل المشار اليه انما هتك الستر لغلبة السر واهلية غيرهم
بتبعيتهم وكذا الكلام في المستحفظين لامره الفعلي والمفعولي فان حقيقة استحفاظ
الامر لهم ومن سواهم فرع واشعة منهم وفي القدسي ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني
قلب عبدي المؤمن واشهد ان محمدا عبده ورسوله وقال تعالى امن الرسول بما انزل اليه
من ربه ومثله القول في خزانة القائمين بشريعته فانهم الخزان والقوام حقيقة واصالة في
معنى الخزان انهم ام الكتاب او عندهم ام الكتاب وعلم الكتاب ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين ثم اراد ان يبين ما يرى من التدريج في افعاله تعالى ليس بعجز منه تعالى بل لما اقتضت الحكمة
ان يجري الاشياء باسبابها صار ذلك سببا لظهورها في الكون مقدما بعضها على بعض و
مؤخرا عن بعض وفي ازمنة خاصة وعلى انحاء معينة والا فليس شيء من الله تعالى تدريج
واختلاف فقال ع وانما امره كلمح البصر او هو اي بل هو اقرب من ذلك قربا لا نهاية له وانما
مثله بلمح البصر اقتداء بالكتاب المبين ولانه اقرب الاشياء في افهام الاكثرين وما الحكم الا
انتظاره تعالى اصلا بل اذا شاء شيئا يقول له كن من غير لفظ فيكون ذلك الشيء بمشيته

وارادته كما مرّ في بيان قوله وكن منه صنع وفي قوله خلق ساكن انه فالامر منه تعالى
واحد مستمر بلا اختلاف ولا انقطاع وانما الاختلاف والتغير بالقابليات ككون الشمس
الذي يوجد بوجودها من غير انتظار لشيء وان كان لظهوره اسباب من الاجسام الكثيفة
فلا يظهر الا بها ويختلف باختلافها وهذا احد معاني قوله جف القلم بما هو كائن اي
جف من جهة المبدأ ولكنه رطب دائما من جهة القابليات والمتعلقات ومعنى لحن هو انه
تعالى لما كان لا ينتظر شيئا ولا يجري عليه المضي والحال والاستقبال بل كل شيء عنده تعالى
موجود حين وجوده قبل وجوده فالقلم مذ جف بالنسبة اليه تعالى بخلاف الخلق فان الاشياء
عندهم متجددة مختلفة لعدم احاطتهم بها فيكون القلم بالنسبة اليهم رطبا واليه يشير ما روي
في تفسير قوله تعالى كل يوم هو في شأن من قوله شؤون يبديها لا يبتديها ثم بيّن ان هذا الذي
ذكر من ان اختلاف الاشياء انما هو بالنسبة اليها بعضها مع بعض لا بالنسبة اليه تعالى حتى يكون
شيء اقرب اليه تعالى من غيره بل الرحمن على العرش استوى فقال انه وليس شيء من خلقه اقرب اليه
من شيء ولا شيء ابعد منه من شيء لانتفاء النسبة بينها وبين الذات بجميع الجهات والروابط كلها
منقطعة عنه تعالى واما بالنسبة الى قدرة الفاعل واستيلائه فكلها متساوية ليس شيء اقرب
اليه تعالى من شيء وانما الاختلاف بالقرب والبعد للاشياء بحسب قابلياتها واستعداداتها
واما سر اختلاف القابليات فهو من اغمض المسائل وفهمه حظ اولي الافئدة جعلنا الله منهم
بفضله وكرمه ثم انه تعالى بين ان هذه المطالب استفهم عن فهم عمران بحيث يصل الى فهمها واشتغل
الى انه ينبغي له الغفلة عنها فقال انه افهمت يا عمران قال نعم يا سيدي واشهد ان الله على ما
وصفت ووحدت وان محمدا عبده المبعوث بالهدى ودين الحق ثم خر ساجدا نحو القبلة
واسلم جعلنا الله ايضا من المستضيئين بانوار مصابيح الهداة ورزقنا احتمال احاديثهم

المستصعبات

المستصعبات وقد اقتصرنا من هذا الحديث الشريف على المقدار المذكور لاشتماله على
المسائل الغامضة والعبارات المشكلة والا فالحديث طويل والله الهادي الى سواء السبيل و
العافي عما اجريناه من البيان العليل فانه خير عاف وخير دليل الحديث الخامس عشر
في النبوة في الكافي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله انه قال للزنديق الذي سأله من
اين اثبت الانبياء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا وعن جميع
ما خلق وكان ذلك الصانع حكيما متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم
ويباشروه ويحاجهم ويحاجوه ثبت ان له سفراء في خلقه يعبرون عنه الى خلقه وعباده ويدلونهم
على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن
الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبياء وصفوته من خلقه حكماء مؤدبين
بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب في شيء من
احوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما اتت به الرسل
والانبياء من الدلائل والبراهين لكي لا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق
مقالته وجواز عدالته بيان قوله من اين اثبت الانبياء والرسل قيل في الفرق بين النبي والرسول
ان النبي انسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان امر بتبليغه فرسول ايضا [illegible]
وان لم يكن له كتاب او نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع ثم فان كان له ذلك فرسول ايضا
وفي الكافي عن زرارة قال سألت ابا جعفر عن قول الله تعالى وكان رسولا نبيا ما الرسول
وما النبي قال النبي الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك والرسول الذي
يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك قلت الامام ما منزلته قال يسمع الصوت ولا
يرى ولا يعاين ثم تلى هذه الآية وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث اقول

كل من اللفظين قد يطلق على الآخر وعند الاقتران يفرق بينهما باحد الوجوه المذكورة
في الاخبار او غيرها حسبما ساعده المقام وثبوت معنى شرعي او عرفي يحمل اللفظ عليه
عند الاطلاق غير معلوم نعم الشايع في النبي انه لا يراد به مطلق معناه اللغوي بل خصوص
من يخبر عن الله تعالى بغير واسطة بشر ولا يبعد دعوى كونه حقيقة عرفية فيه بل فيما هو اعم
منه وهو ما ذكر اولا لان هذا لا يشمل بظاهره من لم يبعث الى احد بل كان نبيا على نفسه فقط
واما الرسول فالظاهر بقاؤه على معناه اللغوي وهو مطلق من ارسل الى غيره ولو استفيد
منه خصوصية فبالقرينة قوله وكان ذلك الصانع حكيما اي لم يخلق الخلق عبثا كما قال تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون بل خلقهم ليصلوا بتحصيل رضاه واجتناب
سخطه الى السعادة الابدية ويجتنبوا عن الشقاوة السرمدية وذلك انما يكون بوصول تعريفهم
رضاه وسخطه لئلا يكون لهم عليه تعالى حجة وقد قال الصادق عليه السلام كما عن العلل في جواب من سأل
عن علة بعث الرسل الى الناس لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولئلا يقولوا ما جاءنا
من بشير ولا نذير وليكون حجة الله عليهم الا تسمع الله عز وجل يقول حكاية عن خزنة جهنم واحتجاجهم
على اهل النار بالانبياء والرسل الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير قوله وصفوة من خلقه فلابد ان يكون صفوة الخلق
انهم من سنخ الخلق ولكن ما ذهب اليه غير واحد من الاعلام ان لا مشاركة لهم مع الخلق بل نسبتهم
الى الخلق نسبة الشمس الى الشعاع كما ان نسبة الحقيقة المحمدية ص اليهم كك ثم كونهم صفوة الخلق بمعنى
اياهم كلهم من غير ان يكون بينهم ما يقتضي ذلك فانه تعالى لا يرجح بلا مرجح ولا نسبة وارتباط بينهم
وبينه تعالى فان النسبة منقطعة عن الذات والرحمن على العرش استوى بل لتقدمهم في اجابتهم
في العالم الاول كما يدل عليه قول النبي ص لمن قال له باي شيء سبقت الانبياء وانت بعثت آخرهم

وخاتمهم

وخاتمهم اني كنت اول من آمن بربي الحديث ولسبقهم في ذلك العالم صاروا وسائط
وابوابا لمن تأخر عنهم كوساطة الشعلة للاشعة وادبهم الله تعالى وايدهم بالحكمة التي
هي السير في مقامات العلم والمعرفة والسلوك في مراتب الاخلاص والعبودية وبعثوا بالحكمة
ايضا اي بتعليمها ونشرها كما قال تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا
عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة قوله في شيء من احوالهم هذا يدل على
انه لا مشاركة ولا اشتراك لهم مع الخلق في اصل الحقيقة والذات ايضا اذ الاحوال لوازم مقتضيات
الذوات فاذ لا اشتراك في شيء منها فلا اشتراك في الذات ايضا وكذا يدل على براءتهم مما في
الخلق من صفات النفس كالخطأ والسهو والنسيان والحرص والحسد والطمع وغيرها من
الاخلاق المذمومة وكذا المعاصي بأسرها بل الميل اليها ايضا ويدل على ذلك غير هذا الخبر ايضا
من الادلة العقلية والنقلية بل يعد ذلك من قبيل الضروريات في مذهب الامامية كما
صرح به العلامة المجلسي ره في الاربعين وما في بعض الآيات والاخبار مما يخالف بظاهره
ذلك مؤول او مطروح واما مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال فمشاركتهم مع الخلق فيها وان
كانت حاصلة في الظاهر الا ان مقتضى الخبر عدم المشاركة فيها ايضا وهو كذلك فان جميع ما
في الرعية من الخيرات اشعة لما في النبي ص كاحوال الصورة وافعالها بالنسبة الى ما في الشاخص
فكما لا اشتراك بينهما في الذات فكذا لا اشتراك في حقيقة الاحوال ايضا بل انما الاشتراك فيها في
الصورة الظاهرية كما في الخلق والتركيب ويؤيد عدم الاشتراك في شيء بل يدل عليه كونهم
خلفاء الله تعالى على الخلق فكما لا اشتراك للمستخلف مع الخلق فكذا لا اشتراك لهم ثم ابعاد
ما دل على خلافتهم من الآيات والاخبار كثيرة يعرفها المتتبع ولا سيما بالنسبة الى نبينا ومنه
في خطبة امير المؤمنين ع يوم الغدير والجمعة المروية عن مصباح الشيخ واشهد ان محمدا عبده

ورسوله استخلفه في التقدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل من ابناء
الجنس وانحجاره او تناهيا الى مرتبة سائر عالمه في الاداء معاً اذ كان لا تدركه الابصار ءاه
وفي استيذان السرداب المقدس والحمد لله الذي من علينا بالحكام يقومون مقامه
لو كان حاضرا في المكان قوله ثم يثبت ذلك تثبت النبوة بادعائها مع تحدي الناس بامر خارق
للعادة لإثباتها ولا بد مع ذلك من تنزه المدعي عما يحكم العقل ببطلانه من اعتقاد او قول
او عمل وعما ينفر العقلاء عنه كتولده من الزنا وابتلائه ببعض الامراض او الاحوال التي لا تليق
بهذا المنصب الجليل فان مع اجتماع الامور المذكورة لو لم يكن المدعي صادقا لوجب على الله
تعالى ردعه واظهار كذبه فان لم يفعل كان ذلك تصديقا منه تعالى لدعواه ووجب على الكل
اليهم اتباعه وذلك الامر الخارق للعادة على الوجه المذكور هو المراد من الدلائل والبراهين التي
في سورة طسم
اتت بها الرسل قال تعالى فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه والبرهان كثيرا ما
يطلقان على شيء واحد ويمكن الفرق بينهما باعتبار انواع الدليل من اللم والان ودليل الحكمة
والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي احسن ودليل الانفس والافاق الى غير ذلك بتخصيص
احدهما ببعضها والاخر ببعض اخر حسب ما يناسب المقام ولعل النفي هنا بحسب انواع
المعجزات حيث انما تتعلق بالفلكيات والعنصريات وبالجمادات والنباتات والحيوانات و
غير ذلك قوله لم يكون معه علم اي علم بالله واياته كذا قيل وهو يناسب قراءة علم بالكسر والاظهر
انه بالفتحتين اي علامة ومعجزة قوله وجواز عدالته المراد بجواز عدالته ثبوتها وتحققها الاعم
الامكان كالاجتهاد ويشهد لذلك توحيد الصدوق ره حيث ان فيه بدل قوله جواز عدالته
وجوب عدالته ويمكن ان يراد بالجواز المضي والنفوذ ويعلم منه الاحكام والاعمال الصادرة منه
فانها لما كانت على وجه العدل لا تخالف الحق علم عدالته اي يكون معه علم يدل على صدق

اقواله

اقواله ونفوذ احكامه وافعاله في رعيته **الحديث السادس** في نبوة نبينا ص وما دل عليها
في تفسير مولانا الامام الحسن العسكري عليه السلام في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا فاتوا بسورة الى قوله تعالى اعدت للكافرين قال العالم موسى بن جعفر ع فلما ضرب الله
الامثال للكافرين المجاهرين الدافعين لنبوة محمد ص والناصبين المنافقين لرسول الله
الدافعين ما قاله محمد ص في اخيه علي ع والدافعين ان يكون ما قاله عن الله عز وجل وهي
ايات محمد ومعجزاته مضافة الى اياته التي بينها لعلي بمكة والمدينة وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا جحدوا ان يكون محمد رسول الله وان يكون هذا المنزل عليه كلامي مع اظهاري
عليه بمكة الباهرات من الايات كالغمامة التي كانت تظله بها في اسفاره والجمادات التي كانت
تسلم عليه من الجبال والصخور والاحجار والاشجار وكدفاعه قاصديه بالقتل عنه وقتله
اياهم وكالشجرتين المتباعدتين اللتين تلاصقتا فقعد خلفهما لحاجته ثم تراجعتا الى مكانهما
كما كانتا وكدعائه الشجرة فجاءته مجيبة خاضعة ذليلة ثم امره لها بالرجوع فرجعت سامعة
مطيعة فاتوا يا قريش واليهود ويا معشر النواصب المنتحلين الاسلام الذين هم منه براء ويا
معشر العرب الفصحاء البلغاء ذوي الالسن بسورة من مثله من مثل محمد من مثل رجل منكم
لا يقرأ ولا يكتب ولم يدرس كتابا ولا اختلف الى عالم ولا تعلم من احد وانتم تعرفونه في اسفاره
وحضره بقي كذلك اربعين سنة ثم اوتي جوامع العلم حتى علم علم الاولين والاخرين فان
كنتم في ريب من هذه الايات فاتوا بسورة من مثل هذا الرجل بمثل هذا الكلام ليتبين انه
كاذب كما تزعمون لان كل ما كان من عند غير الله فسيوجد له نظير في سائر خلق الله وان
كنتم معاشر قراء الكتب من اليهود والنصارى في شك مما جاءكم به محمد من شرائعه ومن نصبه
اخاه سيد الوصيين وصيا بعد ان اظهر لكم معجزاته منها ان كلمه الذراع المسمومة وناطقه

ذنب وحن اليه العود وهو على المنبر ودفع الله عنه السم الذي دسته اليهود في طعامه وقلب
عليهم البلاء واهلكهم به وكثر القليل من الطعام فاتوا بسورة من مثله يعني من مثل هذا
القران من التورية والانجيل والزبور وصحف ابرهيم والكتب الاربعة عشر فانكم لا تجدون
في سائر كتب الله سورة كسورة من هذا القران وكيف يكون كلام محمد المتقول افضل من
سائر كتب كلام الله وكتبه يا معشر اليهود والنصارى ثم قال لجماعتهم وادعوا شهداءكم من
دون الله ادعوا اصنامكم التي تعبدونها ايها المشركون وادعوا شياطينكم ايها اليهود و
النصارى وادعوا قرناءكم من الملحدين يا منافقي المسلمين من النصاب لآل محمد الطيبين
وسائر اعوانكم على ارائكم ان كنتم صادقين بان محمدا تقول هذا من تلقاء نفسه لم ينزله الله
عليه وان ما ذكره من فضل علي على جميع امته وقلده سياستهم ليس بامر احكم الحاكمين ثم قال
عز وجل فان لم تفعلوا اي لم تاتوا يا ايها المقرعون بحجة رب العالمين ولن تفعلوا اي ولا
يكون هذا منكم ابدا فاتقوا النار التي وقودها حطبها الناس والحجارة توقد تكون عذابا
لاهلها اعدت للكافرين المكذبين بكلامه ونبيه الناصبين العداوة لوليه ووصيه قال
فاعلموا بعجزكم عن ذلك انه من قبل الله تعالى ولو كان من قبل المخلوقين لقدرتم على معارضته
فلما عجزوا بعد التقريع والتحدي قال الله عز وجل قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا بيان قوله كالغمامة هذه
المعجزات الحسن التي اشار اليها هنا والحسن التي اشار اليها بقوله فيما ان كلمته الذراع المسموم
الخ قد روى كلها على التفصيل عن ابيه علي بن محمد عليهما السلام بعد ما نقلناه من
الحديث من اراد الاطلاع فليرجع اليه وقوله من مثل هذا القران مع قوله سابقا من مثل
محمد يدل على ان رجوع الضمير في قوله تعالى من مثله الى النبي صلى كليهما مراد له تعالى قوله فاعلموا

بعجزكم

بعجزكم اي عجزهم عن الاتيان بمثله مضافا الى ما نطق به من الايات والاخبار من القطعيات
التي لا تقبل الانكار اذ من الواضح انه صلى تحدى بالقران فصحاء العرب وبلغائهم مع كثرتهم و[illegible]
نهاية العصبية ومعاداتهم لرأس العادات وهذا الكم في ابطال امره فلم يقدروا على
الاتيان بمثله اذ لو قدروا لابطلوا دعواه بذلك قطعا ولم يتحملوا التعبيات الواردة في الآيات
وغيرها فضلا عما تحملوه من قتل نفوسهم وذهاب اموالهم وفراقهم الاوطان والعشائر
وخوفهم الجزية وكل ذلك معلوم متواترا واما وجه اعجاز القران فقد اختلفوا فيه فعن جمهور
العامة والخاصة منهم الشيخ المفيد ره ان اعجازه لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم والعلماء بمهارتهم في فن البيان هذا مع اشتماله على الاخبار
عن المغيبات الماضية والاتية وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدء والمعاد ومكارم الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين وعن
بعض المعتزلة انه لاشتماله على النظم الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم بحيث
لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعن الباقلاني انه لمجموع الامرين البلاغة والنظم الغريب
وقيل لاشتماله على الاخبار بالغيب وقيل لعدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد
وعن جماعة انه من باب الصرفة بمعنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران ولكن الله صرفهم
عن معارضته وذلك اما بصرف دواعيهم عنها مع توفر الاسباب الداعية وذلك الصرف خارق
للعادة فيكون معجزا كما عن النظام واتباعه واما بانهم وان كانوا عالمين بنظم القران وبانه كيف
يؤلف كلام يساويه او يدانيه الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم و
المشهور هو المنصور وقد يرد في بيان كونه معجزا بان السورة المتحدى بها ان بلغت في الفصاحة
الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود والا فامتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم الي

نوهين امره معجز معلق المقدر من تحصيل الاعجاز هذا وكيف كان فاعجاز القران المجيد مما
لا ينبغي ان يخفى على فطن ولا بليد وهو كاف لاثبات نبوة نبينا صلعم مع انه تعالى لم يكتف به
بل اعطاه صلعم تفضلا لذكره وتفضلا على الخلق بزيادة ايضاح الحجة واكمال الحجة معجزات كثيرة باهرة
فعن المناقب كان للنبي صلعم من المعجزات ما لم يكن لغيره من الانبياء وذكر ان لها اربعة الاف
واربعمائة واربعون معجزة ذكرت منها ثلثة الاف تتنوع اربعة انواع ما كان قبل ميلاده وبعد ميلاده
وبعد بعثته وبعد وفاته وافواها وابقاها القران انتهى **اثارة عقلية** قد يتمسك لاثبات نبوة
نبينا وحجيتهما بدليل العقل المجرد عن النقل وهو هنا وان كان قد يستبعد في بادي النظر الا انه
ليس كذلك اذ بعد ما ثبت بالعقل والنقل ان العقول كلها مخلوقة من شعاع العقل الكلي وجبلته
بدّ لكل منها عليه ولا يكون نظرها حين كشف السبحات الا اليه اذ الشعاع حاك للمنير ومظهر لما فيه
ومحل لاشاراته خواصه فاذا توجه اليه عرف بجميع احواله وصفاته وبتعبير اخر نقول ان الله تعالى
لكمال صنعه كتب بقلم الاختراع في الواح حقايق الخلق جميع ما اراد منهم من التكليفات التي
كانت اوقع عبرة للانام من مقتضيات الكينونات فمن عرف نفسه عرف جميع مقتضياتها قال تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وقال علي عليه السلام دواءك فيك وما تشعر وداءك منك وما
تبصر اه فكلما يراد منك من معرفة الله والنبي والامام ع وغيرها مكنونة في لوح نفسك وحقيقتك
التي هي شعاع من طينتهم ومخلوقة من شعاعهم مرآت حاكية لذلك وقد عرفك الله تعالى جلالته
وعظم خطرهم الا انك في سفرك الى هذا العالم وادبارك عن مبدء الانوار بسبب ذلك وظلمات
العلايق حجبك عن ابصار ما هنالك فان وفقت للصعود الى مقامك الاعلى وصار بصرك
حديدا بكشف الغطا تجلت اوائل جواهر عللك بجميع ما لها في حقيقتك فتراها مثبتا بالعيان
والا فالكشف عن الواقع لا يحصل بالدليل والبرهان وثمرة التعرض في امثال المقام للاحتجاج

والاستدلال اعداد النفس للارتقا الى مدارج الكمال بزيادة التوجه والاقبال وقد تصدى
السيد الاستاد انار الله برهانه ورفع في الخلد مكانه لاثبات هذا المرام بالدليل العقلي جوابا
لمن سأله عن ذلك من اراده فليطلب اليه مستعينا بالله ومتوكلا عليه **الحديث الرابع عشر**
في ان اول ما خلق الله هو نور نبينا صلعم ففي شرح الجامع عن جابر بن عبد الله في تفسير قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس قال قال رسول الله صلعم اول ما خلق الله نوري ابتدعه من
نوره واشتقه من جلال عظمته فاقبل يطوف بالقدرة حتى وصل الى جلال العظمة في ثمانين
الف سنة ثم سجد لله تعظيما ففتق منه نور علي فكان نوري محيطا بالعظمة ونور علي محيطا
بالقدرة الحديث وهو طويل **بيان** الاخبار الواردة في ان نور نبينا صلعم وعترته المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين اول ما خلقه الله متكاثرة حد التواتر والمراد بنوره صلعم هنا
هو عقله الذي يعبر عنه بالعقل الكلي كما يشهد به ما روي عنه صلعم ايضا من اول ما خلق الله عقلي
وان شئت فقل روحه كما في خبر اخر فان المراد بالروح فيه ايضا هو العقل لا ما هو البرزخ بينه
وبين النفس والمراد بالاولية هو الاولية في الوجود المقيد والنور الذي ابتدع الله تعالى عقله
منه هو الفؤاد والوجود والماء الذي به حيوة كل شيء وهذا الماء هو جلال للعظمة التي هي
مشيته تعالى فانه محلها ومظهرها واول متعلقها ولك ان تجعل جلال العظمة اعلى منها فتكون العظمة
هي ذلك الماء وجلالها هو المشية كما لك ان تجعل نوره صلعم عبارة عن ذلك الماء الذي هو حقيقته
وفؤاده ونور الله الذي ابتدع هذا منه عبارة عن المشية والاشتقاق على هذا من قبيل اشتقاق
الاثر من المؤثر وعلى الاول من اشتقاق الفرع من الاصل والقدرة قد يراد بها القدرة الذاتية
وهي قدرة اذ لا مقدور اصلا لا عينا ولا ذكرا وهي نفس الذات الغيبية التي لا طريق الى البيان ولا
تكلم عنها وقد يراد بها اثرها الحاكي لها وهذه هي حقيقة النبي صلعم من حيث كونها حاكية ومالكة

وهذه بحكم الاولى لا فرق بينهما وتعينا الا انها عينها وليس هنا تعلق بشئ ولا طواف وقد
براذا اول ما يظهر من القادر من الفعل الاولى الذى به تصلح جميع افعاله واثاره وهى القدرة
اذ لا مقدور عينا وان كان ذكرا وهى الولاية المطلقة والقدرة التى استطال الله بها على كل
شئ والرحمة التى وسعت كل شئ والعلم الذى احاط بكل شئ والبا الاخذة بناصية كل شئ وهذا
المعنى هو المراد بالقدرة فى هذا المقام كما ينطق به كلام السيد الاستاد قدس سره فى غير
موضع واما العظمة فالدة انما تحت القدرة وحاصلة بها ومعناها الكثرة وهى العددة اذ
مقدور ذكرا وعينا وهنا محل النبوة الظاهرة التى هى تحت مقام الولاية فالقدرة محل ظهور
المشية والعظمة محل ظهور الارادة والقدرة مقام الكاف والعظمة مقام النون والقدرة
مقام الاجمال والعظمة مقام التفصيل والقدرة الاصل القديم والعظمة الفرع الكريم
وطوق نوره ضم بالقدرة التى هى باطنه هو استنارة ظاهره على باطنه استنارة امدادية
ووصولها اى انتهاؤه الى مقام العظمة عبارة عن انتهاء مراتب الكاف واول ظهور التعلق بالنون
وهو اول مقام ظهور على ثم فان المقام الاول الذى هو مقام الولاية المطلقة مالم يتم بجميع مراتبه
لا يوجد الشئ الذى يتحقق بعده ومراتبه وان كانت كثيرة الا انها على الاجمال ثلثة الاعلى
والاوسط والاسفل وهو اعلى مقامات العظمة وعلى التفصيل وان كان اجمالا انتهى ثمانون
الف سنة اى مرتبة كما فى هذا الخبر اذ ليس المراد بالسنة المدة التى هى الزمان العرفى اذ لا
ظرف للزمان فى ذلك المقام كما انه لا تعدد فى المراتب ثم فى نظر العقل بل انما هى مرتبة القوة
وتلك المراتب المتوسطة بين مبدأ الشئ ومنتهاه شئ واحد يختلف احواله واطواره بحسب
الحدود اللاحقة له فى اقباله وادباره وقطع منازله فى اسفاره وانما كانت المراتب ثمانين
الفا لان كل شئ يوجد من خلقه تعالى حصل له ثلث جهات جهة الى ربه وجهة الى نفسه وجهة

مولانا

متوسطة بينهما ولما كان الاسفل يستمد من الاعلى كان لكل من الثلث باعتبار نظره الى نفسه
ونظره الى الاخرين من جهة الامداد والاستمداد ثلث جهات ايضا فهذه الجهات التسع
مع ملاحظة الجهة الوحدانية الجامعة لها تكون عشرا فكان اصل مبدء وجود الشئ من عشر
قبضات وهذه القبضات ظهرت فى عالم الاجسام بهذه التفاصيل المعروفة من العرش
والكرسى والافلاك السبعة والارض المراد بها مجموع العناصر ولا نكمل هذه السماوات الى قعر
على الارض المشية الانعيار بعة ادوار الدورة الاولى على مقتضى نفس السافل البرودة و
اليبوسة وهى الدورة الجمادية كما ترى فى الجمادات من غلبة البرودة واليبوسة والثانية على
مقتضى ميل السافل الى العالى البرودة والرطوبة وهى الدورة النباتية والثالثة على مقتضى
ميل العالى الى السافل الحرارة والرطوبة وهى الدورة الحيوانية والرابعة على مقتضى نفس العالى
الحرارة واليبوسة وهى الدورة الانسانية وهذا تمام الاربعين وعلى ملاحظة ان كل شئ له غيب
وشهادة تصير مراتب وجوده ثمانين ولما كان كل واحد عشر مراتب الفا عندنا وكان محمد واهل
بيته هم الكائنون عند الرب كما قال مولانا الصادق فى تفسير قوله تعالى ومن عنده لا
يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون نحن الذين عنده كانت مراتبهم ثمانين الفا عندنا والوجه
فى كون الواحد عنده تعالى الفا عندنا ان العوالم اربعة وهى الملك والملكوت والجبروت و
اللاهوت فكل عالم اعلى منها يكون اقوى مما دونه بعشر درجات كما ترى فى مراتب الاعداد
فعالم الملكوت اقوى من الملك واوسع احاطة منه بعشر وكذا الجبروت بالنسبة الى الملكوت
واللاهوت بالنسبة الى الجبروت كما ان كل واحد من اعداد المرتبة الفوقانية يكون ازيد من سميه
من التحتانية بعشرة والتحتانى اذا ترقى مرتبة يصير عشرة امثاله وليس المراد بالترقى فيما نحن فيه
الزيادة بحسب الكم كما فى الاعداد بل بحسب القوة والاحاطة واما بحسب الكم فالامر بالعكس فان

العالم الاعلى يكون اكثر وحدة واشد بساطة من الاسفل فالواحد عند الرب يكون الفا
عندنا لانه اذا تنزل الى الجبروت يصير عشرا والى الملكوت الفا قال تعالى وان يوما عند ربك
كالف سنة مما تعدون وانما يعل كالف يوم لان التنزل في الرتبة الرابعة بالنسبة الى الايام و
الاسابيع والشهور فكما ان الواحد عند تنزله في الرتبة الرابعة يكون الفا فكذا اليوم فكذا
اليوم ايضا عند تنزله في تلك الرتبة يكون سنة وكان اليوم الواحد عند الله الف سنة عندنا
كما في الاية فكذا يكون ثمانون يوما عنده تعالى ثمانين الف سنة عندنا كما في الخبر اذا تبين لك
فنقول في بيان كلامه ص ان نوره ص من اول ابداعه واشتقاقه من جلال العظمة وسيره في مراتب
الوجود وقطعه قوسي النزول والصعود الى ان وصل الى جلال العظمة التي كان مشتقا منه فان
الختم منتهى الى البدو وكان في جميع هذه المدة والمراتب الحاصلة بين قبل الفواد التي عرفت انها
ثمانون الف سنة الجميع الجهات من مبدئه الذي هو بالجنة مستديرا حول استدارة الحدقة
على الانوار الظاهرة فيها فلما تمت المراتب واتصلت نقطة الختم الى البدو سجد لله تعالى وخضع له
غاية الخضوع الناشئة عن تمامية المراتب والمقامات فاشتق منه ص بعد تمام مراتبه نور علي ع
اشتقاق الضوء من الضوء فهما وان كانا نورا واحدا وطينة واحدة كما ترى في السراجين المشتعل
احدهما من الاخر الا ان الاول مقدم على الثاني بثمانين الف سنة وبهذا التقدم ادرك مقاما
لا يدركه الثاني ومن هنا قال علي ع انا عبد من عبيد محمد وهذا النحو من الاختلاف حاصل
بالنسبة الى سائر المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ايضا فان جميع فضة الياقوت بعقودها
السبعة او الاربعة عشر وان كانت حقيقة واحدة ولا اختلاف بينهم اي بالنسبة الى ما سواهم
الا انهم مختلفون بالنسبة الى انفسهم على ما دلت عليه الاخبار ومقتضى جملة منها كما اختاره
غير واحد من الاعلام ان مراتبهم ثم سبع فاولهم وافضلهم رسول الله ص ثم امير المؤمنين ع

ما ورد عنهم عليهم السلام من ان اولنا [illegible] كلنا واحد

كما عرف

كما عرفت ثم من بعده سبطاه ولداه الحسن بن علي ثم اخوه السبط التابع لمرضات الله الحسين
كما في دعاء عرفة ثم القائم ثم لما ورد من ان تاسعهم قائمهم افضلهم ثم الائمة الثمانية وهم في مرتبة
واحدة لعدم ورود شيء في تقدم بعضهم على بعض ثم بعدهم فاطمة الصديقة ع لان الرجال
في كل مرتبة قوامون على النساء منهم ومن بعض الاخبار تبعا لبعض الاخبار يحتاج من التتبع
بينهم عليهم السلام ولسنا هنا بصدد تفصيل هذا المطلب وبالجملة فتقدم بعضهم على بعض لا ينافي
اتحادهم في الحقيقة وكونهم نفسا واحدة كما ورد ان اولنا محمد وآخرنا محمد واوسطنا محمد
وكلنا محمد ص فان العقل والنفس والطبيعة كلها مراتب شخص واحد والقلب والكبد والدماغ
وسائر الاعضاء كلها اجزاء بدن واحد مع ان بينها من التفاوت ما لا يخفى ويمكن التعبير عن
هذا التفاوت بانحاء مختلفة باعتبارات متفاوتة فلك ان تقول ان محمدا ص مقدم على علي ع
بثمانين مرتبة او بثمانين الف مرتبة على ما عرفت وان تقول باربعين بملاحظة مراتب القابليات
والمقبولات من دون ملاحظة الغيب والشهادة وان تقول بمرتبة باعتبار ان الكل مراتب
شخص واحد ومقاماته مرتبة واحدة ولو وجد في الاخبار اختلاف في امثال هذه المقامات
فهو بملاحظة هذه الاعتبارات كما ترى في تعداد العوالم حتى ان لله تعالى الف الف عالم وكما في خلق
الشيء بالنسبة الى اشعة فانه قد يقال انه فوق سبعين درجة وقد يقال باربعة الاف
وتسعمائة فان الاول بالنسبة الى الشعاع القريب والثاني بالنسبة الى شعاع الشعاع وبالجملة
فالفطن البصير يضع كل شيء في موضعه ولا يرى اختلافا في كلمات مواليه وائمته ع وقوله عليه السلام
فكان نوري محيطا بالعظمة اه يعني بعد ان تم نوري بجميع مراتبه واشتق منه نور علي ع صار
نوري محيطا بالعظمة اه التي هي النبوة الظاهرة اي مجالها ونور علي ع مجلاه للقدرة التي كا
النبوة طايفا حولها اولا وبيان ذلك مع ان النبي ص اعلى من علي ع والعظمة انزل من القدرة

ان القدرة هي الولاية المطلقة كما مرّ والولاية انما هي لله قال تعالى هنالك الولاية لله الحق ولما كان
ذات الله تعالى لا تباشر الاشياء لتنزهها كانت التعلقات بالظهورات الفعلية فكل من هو
اقرب اليه تعالى كان اولى بهذه الولاية ولكن لما كان من هو في غاية القرب متعاليا ايضا عن
التعلق بالحوادث الكونية لان سر ظهور الوحدة والجلال والتكرم فيه اشد استغرقت تلك
الظهورات في المرتبة المتأخرة عنه الا ترى ان النار فان لها الصنوبرية والتاثير بالنسبة الى لنارها
واذا تعلقت بالهواء لم يكن لها ظهور ابدا لانه فرع الاينية والهواء لكمال صفائه قد شابه النار فلا
فرق بينهما كما قال الشاعر رق الزجاج ورقت الخمر فتشاكلا وتشابه الامر فكانما خمر ولا قدح
وكانما قدح ولا خمر ولكن اذا تعلقت بالدهن ظهرت منها اشعرقية ولثاد عجيبة وذلك لصفتها
قابلية الدهن وكثافتها بالنسبة الى الهواء وحفظها اثر النار ولا شك ان النار دهن دون توسط
الهواء الا ستعلق بالدهن فالنار مثال ولاية الله سبحانه والهواء مثال الحقيقة المحمدية والدهن انما
مثال الحقيقة العلوية فولاية الله هي الربوبية اذ لا مربوب لا ذكرا ولا عينا وولاية النبي هي الربوبية
اذ مربوب ذكرا وولاية علي ع هي الربوبية اذ مربوب عينا فكان بذلك حامل اللواء فجلال القدرة
اي الولاية الحقيقية للنبي ولكنها ظهرت في علي كما ظهرت الكواكب والبروج وسائر المبادي في الكرسي
دون العرش مع انه اعظم فالكرسي ح طابق حول جلال القدرة في عالم الظهور لان الصور
المنتشرة في العالم كلها من الكرسي وان كان الكرسي لا يستمد الا من العرش فمحمد وعلي شبيهما
في الباطن نسبة العرش والكرسي لكن العرش صامتا لم يسمع كلامه احد والا فقد نطق بخلاف الكرسي
فانه قد نطق وسمع كلامه كل احد ولذا ترى الناس قد غلوا في علي ع دون محمد ص اذ لم يظهر منه ص
ما ظهر من علي ع مع ان ما ظهر منه ع انما كان من محمد ص ولولا انه ع قال انا عبد من عبيد محمد ص
وخضع له لاعبد الخلق محمدا ص ولم يشكوا في ان عليا ع افضل منه ص كما ان الكرسي لو لم تخرج على

خلاف

على خلاف التوالي ولم تخضع للعرش عنا بعينها له على خلاف مجراها لم يعلم ان الفلك الاعظم هو
العرش فعظم في جلال القدرة امير المؤمنين ع وحمل ولاية الله الظاهرة للخلق بمحمد ص على عليا
لانه اتم لتلك المرتبة خياطهما كما مثلنا مثل العرش والكرسي وظاهرهما في عالم الظهور مثل
الشمس والقمر فالشمس تستمد من الكرسي ولذا عرض لنا والقمر يستمد من الشمس فالنبوة
الظاهرة تستمد من الولاية الظاهرة في الخلق كما ان الولاية الظاهرة التي هي الباطنة تستمد من
النبوة الباطنة والامامة الظاهرة من النبوة الظاهرة هذا ملخص ما افاده السيد الاستاذ
قدس سره في شرح هذا الجزء من هذا الخبر وكثير مما ذكرناه في بيان سائر اجزائه فقد صرح
ره ايضا في غير موضع كشرح الخطبة في عدة مواضع وغيره من اراد فليراجعها **الحديث
الثامن عشر** في خلافة سيدنا ومولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه في البحار عن
باسانيد متعددة عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن معروف بن خربوذ عن ابي
الطفيل عامر بن واثلة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال لما رجع رسول الله ص من حجة
الوداع ونحن معه اقبل حتى انتهى الى الجحفة امر اصحابه بالنزول فنزل القوم منازلهم ثم نودي
بالصلوة فصلى باصحابه ركعتين ثم اقبل بوجهه اليهم فقال لهم انه قد نبأني اللطيف الخبير اني ميت
وانكم ميتون وكاني قد دعيت فاجبت واني مسئول عما ارسلت به اليكم وعما خلفت فيكم من
كتاب الله وحجته وانكم مسئولون فما انتم قائلون لربكم قالوا نقول قد بلغت ونصحت وجاهدت
فجزاك الله عنا افضل الجزاء ثم قال لهم الستم تشهدون ان لا اله الا الله واني رسول الله
اليكم وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق فقالوا نشهد بذلك
قال اللهم اشهد على ما يقولون الا واني اشهدكم اني اشهد ان الله مولاي وانا مولى كل مسلم
وانا اولى بالمؤمنين من انفسهم فهل تقرون بذلك وتشهدون لي به فقالوا نعم نشهد لك

بذلك فقال الا من كنت مولاه فعلي مولاه وهو هذا ثم اخذ بيد علي ثم فرقهما مع يديه حتى بان
ابطاهما ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الا واني فرطكم وانتم واردون على الحوض
حوضي غدا وهو حوض عرضه ما بين بصرى وصنعا فيه اقداح من فضة عدد نجوم السما
الا واني سائلكم غدا ماذا صنعتم فيما اشهدت الله به عليكم في يومكم هذا اذ وردتم على حوضي
وماذا صنعتم بالثقلين من بعدي فانظروا كيف تكونوا خلفتموني فيهما حين تلقوني قالوا
وما هذان الثقلان يا رسول الله قال اما الثقل الاكبر فكتاب الله سبب ممدود من الله
ومني في ايديكم طرفه بيد الله والطرف الاخر بايديكم فيه علم ما مضى وعلم ما بقي الى ان الساعة واما
الثقل الاصغر فهو حليف القران وهو علي بن ابي طالب وعترته وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض قال معروف بن خربوذ فعرضت هذا الكلام على ابي جعفر ثم فقال صدق ابو الطفيل
هذا كلام وجدناه في كتاب علي وعرفناه **بيان** قوله الى الجحفة بضم الجيم مكان بين مكة
والمدينة سميت بذلك لان السيل اجحف باهلها اي ذهب بهم وكان اسمها قبل ذلك مهيعة كمكرمة
الهادفة النواقي وهي احد المواقيت التي وقتها رسول الله وغدير خم الذي خطب عنده رسول
الله موضع بذلك المكان شديد الوباء كما في المجمع قوله حتى بدا باطهما كاحمال جمع ابط محل و
هو ما تحت الجناح كما فيه ايضا وفي بعض النسخ ابطاهما بصيغة التثنية والفرط بالتحريك المتقدم الى
الما للواحد والجمع كذا في القاموس وبصرى بضم الباء كحبلى بلد بالشام وقرية ببغداد وصنعا
بلد باليمن وقرية بباب دمشق والثقل محركة كل شيء نفيس مصون ومنه الحديث اني تارك فيكم
الثقلين والسبب الحبل وما يتوصل به الى غيره وحليف كامير المحالف من حالفه عاهده ولا ريب
ان كون علي ثم الثقل الاصغر كما في غيره من الاخبار ايضا انما هو في الظاهر جلية احرى مثل ما دل على
انهم اشرف من كل الموجودات وان جميع ما سواهم خلقوا من شعاعهم وان عليا كلام الله الحي الناطق

والقرآن

والقرآن كلام الله الصامت ويجمع بينهما بانهم في مرتبة المعاني اعلى من القرآن ومن كل شيء و
اما بحسب مرتبة الامامة وهي ابن العرابيهم فهم الثقل الاصغر لان حكمهم تابع لحكم القرآن وهم
في هذه المرتبة التي هي مرتبة ظاهرهم بين الناس يأخذون علومهم من القرآن الذي فيه تفصيل
كل شيء كما يأخذون من الملائكة وسائر الموجودات ايضا ووصف الله نعم علما غاية الوصف
بقوله ومن عنده علم الكتاب انما هو في هذه المرتبة كما ان كثيرا من الايات والاخبار الواردة
فيهم انما هي بحسب هذه المرتبة ايضا كقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ذلك من
انبا الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا ولهم مرتبة اخرى هي
مرتبة النيابة والوساطة وهم في هذه المرتبة مساوون للقرآن وهي مرتبة عقلهم الذي هو
العقل الاول والملك الاعظم روح القدس والروح من امر الله وهو القرآن في الباطن قال
تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فانه تعالى اخبر في غير موضع انه ثم لا يعلم شيئا قبل القراءة
وهذه الاية تدل على انه ثم لا يعلم قبل ذلك الروح فيكونان متحدين والله العالم **اخاف حق**
لما كان نبينا ثم روحا متحدا احلى من شعاعه جميع العقول والارواح التي لا افناء لها الى
نفخ الصور وكان ثم مظهرا عن جميع الاعراض والغرايب المقتضية للفناء والتغير اذ كان اصفى
من ابدان اهل الجنة ومزاجه اعدل من امزجتهم اقتضى ذلك ان لا يعرض له الفناء والزوال ولكن
الله لم قضى على كافة الخلق بالموت قال ثم انك ميت وانهم ميتون اذ في ابقائه مع المعجزات
على يديه يتوهم الناس بنوه الربوبية وهو مناف لما هو المقصود من البعثة من الارشاد الى التوحيد
والمعرفة والعبادة واذا وجب الموت له ثم وجب ان يقوم مقامه وصي بعده اذ ما هو المقصود من بعثته
من ارشاد الخلق وتكميلهم لم يحصل بتمامه لكل الموجودين في ذلك العصر لم يعلموا احكامهم وكثير

ممن يعلمها لم يحفظها مع ان المجتهدين ايضا محتاجون الى الاحكام والوقايع المتجددة لا يتبين
حكم كثير منها في طول الايام وعلى تقدير تبيينها ايضا فقد يقع الاختلاف فيها بين الانام اما لعدم الضبط
الناشي عن الغفلة او المسامحة في امر الدين او للتغيير الواقع عن المعاندين او لاختلاق الكذابين
المبطلين حتى قال رسول الله صلى قد كثرت علي الكذابة الا فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار هذا مع ما بين الناس من العداوة والمخاصمات المؤدية الى اتلاف النفوس
والاموال وساير الاختلافات فلا بد من حكم في جميع الاوقات ليبين الاحكام ويرفع
الاختلافات ويقطع الخصومات ويجب ان يكون عالما بجميع ما يحتاج اليه البرية معصوما
عن كل سهو وخطيئة منزها عن كل نقص ودنية والكمل من جميع الرعية كما هو في النبي صلى ولما
كان الجامع لهذه الاوصاف على وجه الحقيقة لا يعلمه الا الله تعالى ان الله يعلم المفسد من المصلح
وجب ان يكون منصوبا عن الرسول صلى بامر الله تعالى وقد نطق بما ذكرناه مضافا الى العقل
الاخبار المتكاثرة وقد جرت سنة الله تعالى على هذه الطريقة القويمة في الانبياء والاوصياء
الماضين صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين الى ان انتهت النبوة الى نبينا ص ففعل صلى كما فعل
السابقون فنصب بامر الله وصيا على الامة وجعل بحكمه تعالى عليا ع حاكما ووليا على جميع البرية
واوضح هذا الامر بحيث لا يخفى على احد ممن استنار بيت قلبه من اشعة انوار العقل بمثقال
ذرة وذلك انما ورد من نص النبي صلى على خلافة علي ع وكونه وليا وحاكما على جميع البرية قد
ورد باخبار متكثرة يبلغ كل منها حد التواتر جدا بل زاد بعضها عن التواتر ايضا منها اخبار المنزلة
كقوله صلى لعلي ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فان هذا العموم وان
كان في بعضها بدون الاستثناء مما رواه الخاصة والعامة وقد نقل عن اعاظم علمائهم الاعتراف
بصحته بل بتواتره وعن الصدوق ره اجمعنا وخصومنا على نقل هذا الخبر ثم ذكره وجه دلالته

ودفع بعض المناقشات التي اوردت عليه ومنها النصوص الواردة في ان عليا امير المؤمنين
بالخطابات شتى كامر النبي صلى اصحابه بان يسلموا على علي ع بامرة المؤمنين وقوله له انت يا علي
امير المؤمنين ومنها البر خاك والله امير المؤمنين الى غير ذلك مما رواه الفريقان بطرق
متعددة لو لم تزد على التواتر فلا اقل منه ومنها الاخبار الواردة في بيان الايات النازلة في
شان علي ع كاية الغدير واية التطهير واية المباهلة واية وليكم الله وغير ذلك من الايات
الكثيرة التي عرفت في بيانها الاخبار الناطقة بولاية مولانا امير المؤمنين من طرق الخاصة
العامة وهذه الاخبار ان لم تكن فوق التواتر فلا اقل من كونها متواترة البتة كما لا يخفى على
من نظر فيما جمعه العلامة المجلسي ره في البحار من هذه الاخبار ومنها ما ثبت بالاسانيد
المعتبرة في الحديث الاتي من الاخبار المصرحة بامامة الائمة الاثني عشر الذين اولهم علي ع واخرهم
القائم ع وهي ايضا بالغة مرتبة التواتر بل فوقها ومنها اخبار غدير خم التي صدرنا الكلام بذكر
واحد منها فانها قد جاوزت حد التواتر ورواها الخاصة والعامة فعن ابن الجوزي اتفق
علماء السير على ان قصة الغدير كانت بعد رجوع رسول الله صلى من حجة الوداع في الثامن عشر من
ذي الحجة وكان معه من الصحابة ومن الاعراب وممن يسكن حول مكة والمدينة مائة وعشرون الفا
وهم الذين شهدوا معه حجة الوداع وسمعوا منه هذه المقالة انتهى وفي رواية عن الباقر ع قال
لما قال النبي صلى يوم غدير خم بين الف وثلثمائة رجل من كنت مولاه فعلي مولاه الخبر وعن ابن
طاوس في كتاب الاقبال ان نص النبي صلى على مولانا علي بن ابي طالب يوم الغدير بالامامة لا
يحتاج الى كشف وبيان وانما نذكر تنبيها على بعض من رواه فمنهم ابو سعد مسعود بن ناصر
السجستاني المخالف لاهل البيت في عقيدته المتفق عند اهل المعرفة على صحة ما يرويه وامانته
روى في كتابه الذي سماه كتاب الدراية في حديث الولاية حديث نص النبي بتلك المناقب

على مولانا علي بن ابي طالب عليه السلام عن مائة وعشرين نفسا من الصحابة ومنهم محمد بن جرير الطبري
فانه روى حديث الغدير من خمس وسبعين طريقا ومنهم ابو العباس بن عقدة فانه روى
في كتاب الذي سماه حديث الولاية نص النبي صلى الله عليه وآله على مولانا علي بالولاية من مائة وخمس طرق انتهى
ملخصا وصرح بعض بان العلماء مطبقون على قبول هذا الخبر وانما وقع الخلاف في تاويله
ثم نقل ان جماعة من العامة ذكروه من عدة طرق واحمد بن حنبل من اربعين طريقا وابن
بطريق من ثلث وعشرين طريقا وابو بكر الجعابي من مائة وخمس وعشرين طريقا وقال العلامة
المجلسي في البحار اعلم ان الاستدلال بخبر الغدير يتوقف على امرين احدهما اثبات الخبر والثاني
اثبات دلالته على خلافته اما الاول فلا اظن عاقلا يرتاب في ثبوته وتواتره بعد اطلاعه
بما اسلفناه من الاخبار التي اتفقت المخالف والمؤالف على نقلها وتصحيحها مع ان ما اوردناه
قليل من كثير ثم انه حكى عن بعض علماء العامة انه راى كتابا جمع فيه احاديث غدير خم
في مجلدين ضخمين وعن بعض اخر انه راى مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر
مكتوبا عليه المجلد الثامن والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلد التاسع
والعشرون وعن ابن الجزري الشافعي انه اثبت في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب
علي بن ابي طالب عليه السلام تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية ثم
انه تصدى للامر الثاني وهو اثبات دلالة الخبر فذكر اولا ان المولى جاء بمعنى الاولى بالامر
والتصرف المطاع في كل ما يامر وثانيا ان المراد به هنا هو هذا المعنى وفصل الكلام في اثبات
كل من الامرين بوجوه متعددة نقل جملة منها عن جماعة من الاعلام ثم قال لا يخفى على من
شم رائحة الانصاف ان تلك الوجوه التي نقلناها عن القوم مع تتميمات الحقناها بها وتكلفا
تفردنا بايرادها لو كان كل منها مما يمكن للمباهت والمعاند ان يناقش فيها فبعد اجتماعها وتعاضد

بعضها

بعضها ببعض لا يبقى لاحد مجال الريب فيها والعجب من هؤلاء المخالفين مع ادعائهم غاية
الفضل والكمال كيف طاوعتهم انفسهم ان يتفوهوا في مقابلة تلك الدلائل والبراهين احتمالا
يحكم كل عقل باستحالتها ولو كان يجوز التمسك بمثل هذه الاحتمالات والالتجاء بمحض الاحتمالات
لما يمكن لاحد الاستدلال على اثبات شيء من الدلائل الا وللمباهت فيه مجال ولا شيء من البراهين
الا وللجاهل فيه مقال فكيف يثبتون الصانع ويقيمون البراهين فيه على الملحدين وكيف
يتكلمون في اثبات النبوات وغيره من مقاصد الدين ثم قال من اراد الاحاطة بالاعتراضات
الموردة على هذا المقام واجوبتها الشافية فليرجع الى كتاب الشافي وفيما ذكرناه كفاية لاهل
الحجة والزم الحجة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اقول نعم فيما ذكره كفاية بل فيما
ذكرناه ونقلناه مع غاية اختصاره ايضا كفاية لمن لم يقرع سمعه شيء من ادلة الامامة واما
من قرع سمعه ذلك واجال بصره في تلك المسالك فهي المسئلة اوضح من الشمس في رابعة النهار واصفى
من الماء الصافي عن الكدورة يشوبه الغبار ومع ذلك فيعجبني ان اذكر ما نقله عن كتاب العلامة
الذي يطريق الاختصار المبني من تلخيص وجوه النقل مع العقل والاعتبار وهو انه قد ثبت بالادلة
القاطعة وجوب الامامة في كل زمان لكونها لطفا فانا نعلم ضرورة ان عند وجود الرئيس يكثر
الصلاح من الناس ويقل الفساد وعند عدمه بالعكس وبينا ايضا وجوب كونه معصوما لان
جهة الحاجة الى هذا الرئيس هي ارتفاع العصمة عن الناس وجواز فعل القبيح منهم فان كان غير معصوم
لاحتاج الى رئيس اخر لان علة الحاجة اليه قائمة فيه والكلام في رئيسه كالكلام فيه فيؤدي الى وجوب
ما لا نهاية له من الائمة او الانتهاء الى امام معصوم وهو المطلوب فاذا ثبت وجوب العصمة وهي
لا يمكن معرفتها الا باعلام الله العالم بالسرائر فيجب النص عليه تعالى على لسان نبي مؤيد بالمعجزات او
اظهار معجزات على امامته واذا ثبت هذه الجملة سبرنا احوال الامة فوجدناهم على اقوال ثلثة

فقالت الشيعة الامام بعده امير المؤمنين بالنص على امامته وقالت العباسية الامام بعده
العباس بالنص والميراث وقالت الباقون الامام ابو بكر وكل من قال بامامة الآخرين اجمعوا على
ان الامام لم يكن مقطوعا على عصمته فخرجا بذلك عن الامامة لما قدمناه و وجب ان يكون
الامام بعده امير المؤمنين بنص من الله والا كان الحق خارجا عن اقوال جميع الامة وذلك غير
جائز بالاتفاق بيننا وبين مخالفينا فهذا هو الدليل العقلي على كونه منصوصا عليه واما
الادلة السمعية على ذلك فقد استوفاها اصحابنا سيما السيد الاجل المرتضى في كتاب الشافي
فقد بلغ غاية الاستقصاء واجاب عن شبه المخالفين التي عولوا عليها ونحن نذكر الكلام في ذلك
على سبيل الاختصار فنقول مما دل على ان النبي صم نص على امير المؤمنين بالامامة بعده بلا
فصل افعال النبي واقواله مثل انكاحه ابنته ومواخاته اياه بنفسه وتعليمه اياه الف باب من
العلم يفتح له من كل باب الف باب وسد الابواب في المسجد الا باب علي ع وانه لم يبعثه لامر مهم و
لا بعثه في جيش قط الا كان هو الوالي عليه ولم يول عليه احدا وانه لم ينقم عليه شيئا ولا انكر منه
فعلا مع طول صحبته اياه ومثل قوله يوم احد وقد انهزم الناس وبقي علي ع يقاتل القوم
حتى فض جمعهم وانهزموا فقال جبرئيل ان هذه لهي المواساة فقال ص لجبرئيل علي مني وانا منه
فقال جبرئيل وانا منكما فاجراه مجرى نفسه كما جعله الله تعالى نفس النبي في آية المباهلة وقوله ص
خلقت انا وعلي من شجرة واحدة وقوله علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما دار وقوله
فيما اشتهر من حديث الطائر اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطائر فجاء علي
وقوله ص لابنته الزهراء لما عيرتها نساء قريش بفقر علي اما ترضين يا فاطمة اني زوجتك اقدمهم
سلما واكثرهم علما ان الله عز وجل اطلع على اهل الارض اطلاعة فاختار منهم اباك فجعله نبيا
واطلع عليهم ثانية فاختار منهم بعلك فجعله وصيا الى ان قال يا فاطمة ان لعلي ثمانية اضراس قواطع

لم يجعل

لم يجعل لاحد من الاولين والآخرين هو اخي في الدنيا والآخرة ليس ذلك لغيره من الناس و
ابنتي فاطمة سيدة نساء اهل الجنة زوجته وسبطا الرحمة سبطاي ولده واخوه المزين بالجناحين
في الجنة يطير مع الملائكة حيث يشاء وعنده علم الاولين والآخرين وهو اول من آمن بي وآخر
الناس عهدا بي وهو وصيي ووارث الوصيين وقوله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد
العلم فليأت الباب وقوله في شأنه لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق فجعل محبته علما
على الايمان وبغضه علما على النفاق وقوله علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وقوله يدخل الجنة
من امتي سبعون الفا لا حساب عليهم ولا عذاب ثم التفت الى علي ع فقال هم شيعتك وانت
امامهم وامثال ما ذكرناه من الافعال والاقوال الظاهرة التي جاءت بها الاخبار المتظاهرة ولا
يخالف فيها ولي ولا عدو كثيرة وكلها انما تدل باستحقاقه الامامة من جهة دلالتها على الفضل
الاكيد وعلو الدرجة ومن الظاهر في العقل ان من هو اجل شأنا في الدين فهو اولى بالتقديم
والخلافة واحق بالتعظيم والامامة انتهى ملخصا واقول كثير من الاخبار المذكورة قريبة من التواتر جدا
لو لم تكن متواترة وامثالها من اخبار فضائله ع ايضا متكاثرة متظافرة ومن نظر في كتب الاخبار
كالبحار وغيره مما جمع فيه اخبار الامامة وفضائل علي ع من طرق الخاصة والعامة لا يبقى له مجال
ريبة **ازهاق باطل** استدلت العامة على خلافة خليفتهم بوجوه فاسدة سخيفة منها اجماع
الامة وفيه ان الاجماع لا يكون حجة الا اذا كشف عن قول اهل العصمة وما بمجرده لا يكون حجة
البتة وما تمسكوا به لحجيته مما رووه عن النبي ص لا تجتمع امتي على الخطأ لو سلم صحته لا ينفعهم اصلا
لان المراد به ان كان اجماع كل الامة فهو وان كان حجة لوجود المعصوم فيهم جزما اذ لا يخلو زمان
عن حجة الله تعالى ظاهرا او مستورا فاذا اتفق جميع اهل الزمان كان الحجة المعصوم فيهم قطعا
فكان لذلك اجماعهم حجة الا ان هذا الاجماع لم يتحقق بالضرورة وهم ايضا لا يدعونه وان كان

المراد به فانه اجماع بعض الامة ايضا فلا بد ان يكون المراد هو البعض المشتمل على المعصوم او
الكاشف عن رضاه لا كل بعض وان كان من اهل الحل والعقد والا لزم حجية اجماع كل فرقة
من الفرق المختلفة وهو فاسد بالبديهة كيف وقد افترقت الامة على ثلث وسبعين فرقة و
ليس منهم على الحق الا فرقة واحدة وح فنقول ان اجماع الجماعة الذين اجمعوا على نصب الخليفة
غير معتبر بالمرة ضرورة خروج الحجة عن اجماعهم وعدم رضاه باجماعهم مع ان المجمعين لم يكونوا
جميع اهل الحل والعقد حتى من اهل المدينة فكيف بغيرهم وكان كثير من اعاظم الصحابة خارجين
عنهم هذا مع ما عرفت من وجوب العصمة في الخليفة ووجوب كونه افضل من جميع الرعية ومنصوبا
من قبل الله تعالى على البرية لا من قبل الناس المحجوبين عن الامور الباطنة الخفية سيما اذا كانوا جماعة
معدودة وخصوصا اذا كانوا من ارباب الاهواء الفاسدة والاغراض النفسانية ولا سيما
اذا كان اجماعهم واجتهادهم في مقابل ما عرفت من الاشارة من الايات القرانية والاخبار المتواترة
النبوية الناطقة بلسان عربي مبين بالولاية والخلافة لمولانا امير المؤمنين والقاطعة لاعذار
القوم الظالمين والحمد لله رب العالمين **الحديث التاسع عشر** في امامة الائمة الاثني عشر ع
في البحار عن كفاية النصوص عن سلمان الفارسي رض قال خطبنا رسول الله صلعم فقال معاشر الناس
اني راحل عنكم عن قريب ومنطلق الى المغيب اوصيكم في عترتي خيرا واياكم والبدع فان كل بدعة
ضلالة وكل ضلالة واهلها في النار معاشر الناس من افتقد الشمس فليتمسك بالقمر ومن افتقد
القمر فليتمسك بالفرقدين ومن افتقد الفرقدين فليتمسك بالنجوم الزاهرة بعدي اقول قولي
واستغفر الله لي ولكم قال فلما نزل عن المنبر تبعته حتى دخل بيت عائشة فدخلت اليه وقلت
بابي انت وامي يا رسول الله سمعتك تقول اذا افتقدتم الشمس فتمسكوا بالقمر واذا افتقدتم
القمر فتمسكوا بالفرقدين واذا افتقدتم الفرقدين فتمسكوا بالنجوم الزاهرة فما الشمس وما القمر

وما الفرقدان

وما الفرقدان وما النجوم الزاهرة فقال اما الشمس فانا واما القمر فعلي فاذا افتقدتموني
فتمسكوا به بعدي واما الفرقدان فالحسن والحسين فاذا افتقدتم القمر فتمسكوا بهما واما
النجوم الزاهرة فالائمة التسعة من ولد الحسين والتاسع مهديهم ثم قال انهم هم الاوصياء
والخلفاء بعدي ائمة ابرار عدد اسباط يعقوب وحواري عيسى قلت فسمهم لي يا رسول الله
قال اولهم وسيدهم علي بن ابي طالب ع وسبطاي وبعدهما زين العابدين علي بن الحسين
وبعده محمد بن علي باقر علم النبيين وجعفر بن محمد وابنه الكاظم سمي موسى بن عمران والذي
يقتل بارض الغربة علي ثم ابنه محمد والصادقان علي والحسن والحجة القائم المنتظر في غيبته
فانهم عترتي من دمي ولحمي علمهم علمي وحكمهم حكمي من آذاني فيهم فلا اناله الله شفاعتي **بيان**
الفرقد النجم الذي يهتدى به كذا في القاموس وفي المجمع الفرقدان نجمان مضيئان قريبان من
القطب والاسباط اولاد الولد جمع سبط مثل حمل واحمال وحواري الرجل خالصته من الحور
وهو البياض الخالص وعن الرضا انهم كانوا اثني عشر رجلا وعنه انه سئل لم سمي الحواريون
الحواريين قال اما عند الناس فانهم سموا حواريين لانهم كانوا قصارين يخلصون الثياب من
الوسخ بالغسل واما عندنا فانهم كانوا مخلصين في انفسهم ومخلصين لغيرهم من اوساخ الذنوب
هي والباقر من بقر الشيء من باب قتل شقه وفتحه وبقر في العلم توسع ومنه سمي ابو جعفر
الباقر لتبقره العلم اي شقه وفتحه **هداية لا يجد** لما تبين ان ما هو الواجب في حجة الله تعالى
وخليفته من العصمة والطهارة مما لا يعلمه غير الله تعالى وان على الله تعالى بيان الحجة وتعريفه للخلق اما
باظهار المعجزة في يده او بامر الحجة السابقة بان يبين منه لسائر الناس وينص على انه امام لهم بعده و
حجة من الله عليهم وجب ان يتحقق في امامة كل واحد من ائمتنا الاثني عشر احد الامرين لان العلم
بالامامة والخلافة وكذا اثباتها لا يكون عادة بدون احدهما واما تحقق الامرين كليهما فلعله

بل آدم كيف وأول الأنبياء والحجج ليس فيه إلا المعجزة إذ المفروض أنه لا حجة قبله لينص على حجيته
وهذا وإن اقتضى أن يكون إذا تحقق نص صريح من النبي أو الإمام السابق مثلا على إمامة الإمام
اللاحق كفى ذلك حجة ولا يسع من علم به إنكاره ومخالفته وإن لم يعرف منه المعجزات والكمالات
التي يجب أن يكون الإمام حاويا لها إذ ليس كل ما يجوز يجب عليه إظهاره أيضا إلا أن مقتضى
ألطاف الله تعالى بعباده الضعفاء وجريان سنته في الأنبياء والأوصياء مع وجود النص في
كثير منهم إظهار المعجزات المتعددة والكرامات المتكاثرة والكمالات المتظافرة فيهم أيضا فلم يجر
سنته تعالى على الاقتصار على النص فقط أو إظهار معجزة واحدة فقط وذلك ليكون حجته
تعالى ولم يكن للخلق عليه حجة ولا يبقى لأحد من طالبي الحق مجال ريب وشبهة ولعله إلى هذا ينظر
الأخبار الواردة فيما يعرف به الإمام حيث لم يكتف فيها بأحد الأمرين المذكورين كالمروي في
الكافي عن أبي بصير قال قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك بم يعرف الإمام قال فقال بخصال
أما أولها فإنه شيء قد تقدم من أبيه فيه وإشارة إليه ليكون عليهم حجة ويسئل فيجيب وإن سكت
عنه ابتدأ ويخبر بما في غد ويكلم الناس بكل لسان ثم قال لي يا أبا محمد أعطيك علامة قبل أن تقوم
فلم ألبث أن دخل علينا رجل من أهل خراسان فكلمه الخراساني بالعربية فأجابه أبو الحسن بالفارسية
فقال له الخراساني والله جعلت فداك ما منعني أن أكلمك بالخراسانية غير أني ظننت أنك
لا تحسنها فقال سبحان الله إذا كنت لا أحسن أجيبك فما فضلي عليك ثم قال لي يا أبا محمد إن الإمام
لا يخفى عليه كلام أحد من الناس ولا طير ولا بهيمة ولا شيء فيه الروح فمن لم يكن هذه الخصال
فيه فليس هو بإمام انتهى أعلام واضحة إذا تبين ما ذكرنا فنقول إن الله تعالى بفضله و
قد أوضح الأمر في أئمتنا وهداتنا الأبرار بحيث صارت إمامتهم وخلافتهم كالشمس الطالعة
في وسط النهار وذلك لأنه تعالى قد أتم الحجة على حجيتهم وأوضح المحجة في خلافتهم وإمامتهم بكلا

الأمرين

الأمرين المتقدمين من النص والمعجزة وهدى الخلق إلى كل من هذين الأمرين بما يقطع
عذرهم من الأخبار المتواترة فإن التنصيص من الله تعالى ومن رسوله على إمامة الأئمة الاثني عشر
جميعا مما تواترت به أخبار الفريقين ومما ورد من تنصيص الله تعالى أخبار الصحيفة التي نزل
بها جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها التصريح بخلافة الأئمة وأسمائهم بأجمعها مختلفة ومنها أخبار
اللوح التي هي أيضا كالمروي عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال دخلت على فاطمة وبين
يديها لوح فيه أسماء الأوصياء فعددت اثني عشر آخرهم القائم ثلاثة منهم محمد وأربعة منهم علي
ومنها أخبار ليلة الإسراء الناطقة بأن الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وآله في تلك الليلة بأوصيائه الاثني
عشر وأولاده أباهم وفاطمة جميعا وفي جملة منها أنه تعالى عرض ولايتهم على أهل السماوات و
الأرضين وأنه تعالى لا يغفر لمن جحد ولايتهم وإن عبده حتى ينقطع ويصير كالشن البالي
ومما ورد من تنصيص النبي صلى الله عليه وآله ما صدرنا الكلام به ومنها الأخبار التي رواها جماعة بطرق
مختلفة عن أبي هريرة منها ما رواه عن رسول الله في حديث أنه قال والذي نفسي بيده لأنا خير النبيين
ووصيي خير الوصيين إلى أن قال وإن الأئمة من بعدي اثنا عشر رجلا من أهل بيتي علي
أولهم محمد وأوسطهم محمد وآخرهم محمد ومهدي هذه الأمة الذي يصلي عيسى خلفه ألا
إن من تمسك بهم بعدي فقد تمسك بحبل الله ومن تخلى عنهم فقد تخلى من حبل الله ومنها
ما رواه أيضا في حديث طويل أن رسول الله قال للحسين بن علي بعد أن أخذه وقبله يا حسين
أنت الإمام ابن الإمام أبو الأئمة تسعة من ولدك أمناء أبرار ثم ذكر تصريحا النبي بأسماء كل واحد منهم
مع ذكر جملة من مناقبهم إلى أن قال والذي نفس محمد بيده لو أن رجلا عبد الله ألف عام ثم
ألف عام ما بين الركن والمقام ثم أتاني جاحدا لولايتهم لأكبه الله في النار كائنا من كان ومنها
ما نقل عن أبي علي محمد بن همام أن العجب كل العجب من أبي هريرة أنه يروي مثل هذه الأخبار

ثم نذكر فضائل اهل البيت هذا وقد روى جماعة كثيرة من العامة عن ابي هريرة ايضا امثال
هذه الاخبار مما قد صرح فيها النبي صلى الله عليه وآله بامامة الائمة الاثنى عشر بالخصوص وبخلافتهم كقوله الائمة بعدي
اثنا عشر كلهم من قريش وقوله الائمة بعدي اثنا عشر تسعة من صلب الحسين تاسعهم قائمهم
وقوله للحسين انت الامام ابن الامام واخو الامام تسعة من صلبك ائمة ابرار والتاسع قائمهم
وفي كثير منها التصريح باسمائهم جميعا وهذه الاخبار ان لم تكن متواترة بنفسها فمع انضمامها
الى ما ورد من الخاصة بطرق كثيرة جدا انتهت ببلوغ التواتر قطعا سيما بعد انضمام ما ورد عن كل واحد
منهم في امامة الاثنى عشر باجمعهم وما ورد عن كل منهم في خصوص من بعده وعن ابن طاوس
في الطرائف انه رأى تصنيفا لابي عبد الله محمد بن عبد الله بن عياش اسمه مقتضب الاثر في امامة
الاثنى عشر وهو نحو من اربعين ورقة يذكر فيه احاديث عن نبيهم محمد صلى الله عليه وآله بامامة الاثنى عشر من
قريش واني رأيت كتابا تصنيف رجال الاربعة مذاهب وكتابا اخر كلاهما يتضمنان تسمية الاثنى
عشر المشار اليهم ثم قال ره ورأيت في كتبهم وتصانيفهم ورواياتهم عن ذلك ما يطول تعداده ويتضمن
الشهادة للفرقة الشيعة بتعيين ائمتهم الاثنى عشر واسمائهم ثم انتهى وبالجملة فتحقق الامر الاول وهو
صدور النصوص المصرحة بامامتهم جميعا مما لا شبهة فيه بالاخبار المتواترة وكذا الامر الثاني و
هو صدور المعجزات عنهم فان الاخبار المتكاثرة من الفريقين المتواترة من غير شك وريب وارد
في اظهار المعجزات الصادرة من الائمة المصطفين وفي فضائلهم ومناقبهم التي كل واحدة منها كافية
لذي العينين من اراد الاطلاع عليها وعلى اخبار النصوص التي تقدمت الاشارة اليها فليرجع
الى ما دونه علماؤنا الاخيار في فضائل موالينا وساداتنا الائمة الاطهار عليهم صلوات الله
ما دامت الليل والنهار ولا سيما ما جمعه العلامة المجلسي ره في بحار الانوار فانها كافية لمريد الصواب
والسداد شافية عن مرض الجهل والعناد هادية الى طريق الحق والرشاد ومن الله الاستعانة و

علیه

عليه التوكل وبه الاعتصام **الحديث العشرون** في غيبة الامام الثاني عشر عليه صلوات الله
الملك الاكبر فعن اكمال الدين عن سدير الصيرفي قال دخلت انا والمفضل بن عمر وابو بصير
وابان بن تغلب على مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد ع فرأيناه جالسا على التراب وعليه
مسح خيبري مطوق بلا جيب مقصر الكمين وهو يبكي بكاء الواله الثكلى ذات الكبد الحرى
قد نال الحزن من وجنتيه وشاع التغير في عارضيه وابلى الدموع محجريه وهو يقول سيدي
غيبتك نفت رقادي وضيقت علي مهادي وابتزت مني راحة فؤادي سيدي غيبتك
اوصلت مصابي بفجائع الابد وفقد الواحد بعد الواحد يفني الجمع والعدد فما احس
بدمعة ترقى من عيني وانين يفتر من صدري عن دوارج الرزايا وسوالف البلايا الا مثل
لعيني عن عوائر اعظمها وافظعها وبواقي اشدها وانكرها ونوائب مخلوطة بغضبك و
نوازل معجونة بسخطك قال سدير فاستطارت عقولنا ولها وتصدعت قلوبنا جزعا من
ذلك الخطب الهائل والحادث الغائل وظننا انه سمة لمكروهة قارعة او حلت به من الدهر بائقة
فقلت لا ابكى الله يا ابن خير الورى عينيك من اي حادثة تستنزف دمعتك وتستمطر عبرتك
واية حالة حتمت عليك هذا المأتم قال فزفر الصادق ع زفرة انتفخ منها جوفه واشتد منها خوفه
وقال ويلكم اني نظرت في كتاب الجفر صبيحة هذا اليوم وهو الكتاب المشتمل على علم المنايا و
البلايا وعلم ما كان وما يكون الى يوم القيامة الذي خص الله تقدس اسمه به محمدا والائمة من بعده
عليه وعليهم السلام وتأملت منه مولد قائمنا وغيبته وابطاءه وطول عمره وبلوى المؤمنين في
ذلك الزمان وتولد الشكوك في قلوبهم من طول غيبته وارتداد اكثرهم عن دينهم وخلعهم ربقة
الاسلام من اعناقهم التي قال الله تقدس ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه يعني الولاية
فاخذتني الرقة واستولت علي الاحزان فقلنا يا ابن رسول الله كرمنا وشرفنا باشراكك

ابانا في بعض هذا انت تعلم من ذلك قال ان الله تبارك وتعالى ادار في القائم منا ثلثة ادارها
في ثلثة من الرسل قدر مولده تقدير مولد موسى وقدر غيبته تقدير غيبة عيسى وقدر ابطاه
ابطاء نوح ثم وجعل من بعد ذلك عمر العبد الصالح اعني الخضر دليلا على عمره فقلت له
اكشف لنا يا ابن رسول الله عن وجوه هذه المعاني قال اما مولد موسى فان فرعون لما
وقف على ان زوال ملكه على يده امر باحضار الكهنة فدلوه على نسبه وانه من بني اسرائيل و
لم يزل يامر اصحابه بشق بطون الحوامل من بني اسرائيل حتى قتل في طلبه نيفا وعشرين الف مولود
وتعذر عليه الوصول الى قتل عيسى لحفظ الله تبارك وتعالى اياه كذلك بنوا امية وبنوا العباس
لما وقفوا على ان زوال ملكهم والامراء والجبابرة منهم على يد القائم منا ناصبونا العداوة
ووضعوا سيوفهم في قتل ال بيت رسول الله وابادة نسله طمعا منهم في الوصول الى قتل
القائم ويابى الله ان يكشف امره لواحد من الظلمة الى ان يتم نوره ولو كره المشركون واما
غيبة عيسى فان اليهود والنصارى اتفقت على انه قتل فكذبهم الله عز وجل بقوله وما
قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم كذلك غيبة القائم ع فان الامة تنكرها لطولها فمن قائل بغير هدى
بانه لم يولد وقائل يقول انه ولد ومات وقائل يكفر بقوله ان حادي عشرنا كان عقيما وقائل
يمرق بقوله انه يتعدى الى ثلث عشر فصاعدا وقائل يعصي الله عز وجل بقوله ان روح القائم
ينطق في هيكل غيره واما ابطاء نوح فانه لما استنزل العقوبة على قومه بعث الله عز وجل الروح
الامين ع بسبع نوايات فقال يا نبي الله ان الله تبارك وتعالى يقول لك ان هولاء خلايقي
وعبادي ولست ابيدهم بصاعقة من صواعقي الا بعد تاكيد الدعوة والزام الحجة فعاود
اجتهادك في الدعوة لقومك فاني مثيبك عليه واغرس هذا النوى فان لك في نباتها وبلوغها
وادراكها اذا اثمرت الفرج والخلاص فبشر بذلك من تبعك من المؤمنين فلما نبتت الاشجار

وتازرت

وتازرت وتسوقت واثمرت وزهر البسر عليها بعد زمن طويل استنجز من الله سبحانه وتعالى
العدة فامره الله تبارك وتعالى ان يغرس من نوى تلك الاشجار ويعاود الصبر والاجتهاد و
يوكد الحجة على قومه واخبر بذلك الطوائف التي امنت به فارتد منهم ثلثمائة رجل وقالوا لو كان
ما يدعيه نوح حقا لما وقع في وعد ربه خلف ثم ان الله تبارك وتعالى لم يزل يامره عند كل مرة ان
يغرسها تارة بعد اخرى الى ان غرسها سبع مرات فما زالت تلك الطوائف ترتد منهم طائفة
بعد طائفة الى ان عادوا الى نيف وسبعين رجلا فاوحى الله عز وجل عند ذلك اليه وقال الان
اسفر الصبح عن الليل لعينك حين صرح الحق عن محضه وصفى الامر للايمان من الكدر بارتداد
من كانت طينته خبيثة فلو اني اهلكت الكفار وابقيت من قد ارتد من الطوائف التي كانت
امنت بك لما كنت صدقت وعدي السابق للمؤمنين الذين اخلصوا التوحيد من قومك و
اعتصموا بحبل نبوتك بان استخلفهم في الارض وامكن لهم دينهم وابدل خوفهم بالامن لكي
تخلص العبادة لي بذهاب الشك من قلوبهم وكيف يكون الاستخلاف والتمكين وبدل
الخوف بالامن مني لهم مع ما كنت اعلم من ضعف يقين الذين ارتدوا وخبث طينتهم وسوء
سرائرهم التي كانت نتائج النفاق وسنوح الضلالة فلو انهم تسنموا مني الملك الذي اوتي المؤمنين
وقت الاستخلاف اذا اهلكت اعداءهم لنشقوا روايح صفاته ولاستحكمت سرائر نفاقهم وتابد
حبال ضلالة قلوبهم وكاشفوا اخوانهم بالعداوة وحاربوهم على طلب الرياسة والتفرد بالامر
والنهي وكيف يكون التمكين في الدين وانتشار الامر في المؤمنين مع اثارة الفتن و
ايقاع الحروب كلا فاصنع الفلك باعيننا ووحينا قال الصادق ع وكذلك القائم فانه تمتد ايام
غيبته ليصرح الحق عن محضه ويصفو الايمان من الكدر بارتداد كل من كانت طينته
خبيثة من الشيعة الذين يخشى عليهم النفاق اذا احسوا بالاستخلاف والتمكين والامن

والامن المنتشر من عهد القائم ثم قال المفضل قلت يا ابن رسول الله ان النواصب تزعم
ان هذه الاية نزلت في ابي بكر وعمر وعثمان وعلي قال لا هدى الله قلوب الناصبة متى
كان الدين الذي ارتضاه الله ورسوله متمكنا بانتشار الامن في الامة وذهاب الخوف
من قلوبها وارتفاع الشك من صدورها في عهد احد هولاء وعهد علي مع ارتداد
المسلمين والفتن التي كانت تثور في ايامهم والحروب التي كانت تنشب بين الكفار وبينهم
ثم تلى الصادق ثم حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا واما العبد
الصالح الخضر فان الله تبارك وتعالى ما طول عمره لنبوة قدرها له ولا لكتاب نزله عليه ولا
لشريعة ينسخ بها شريعة من كان قبله من الانبيا ولا لامامة يلزم عباده الاقتدا بها ولا
لطاعة يفرضها له بلى ان الله تبارك وتعالى لما كان في سابق علمه ان يقدر من عمر القائم ثم
في ايام غيبته ما يقدر وعلم ما يكون من انكار عباده بمقدار ذلك العمر في الطول طول عمر
العبد الصالح من غير سبب اوجب ذلك الا لعلة الاستدلال به على عمر القائم ثم وليقطع
بذلك حجة المعاندين لئلا يكون للناس على الله حجة بيان المسح بالكسر فالسكون كسنا
معروف كما في المجمع وحرى ثابت حران كعطشى وعطشان لفظا ومعنى والوجرة مثلثة
وككلمة وحركة ما ارتفع من الحدقتين والحجر كحلس ومنزر من العين ما دار بها وبدا من البرقع
كذا في القاموس وفي المجمع انه بكسر العين ما ظهر من النقاب من الرجل والمرأة من الجفن الاسفل
وقد يكون من الاعلى وقوله وقفد قال ده في البحار لعله معطوف على الفجايع او على الا
اي اوصلت مصايبي بما اصابني قبل ذلك من فقد واحد بعد واحد بسبب فنا الجمع والعدد
وفي بعض النسخ بغير فالجملة معترضة او حالية وقوله تفتر اي تخرج ضعف وفتور وقد ادرج
الرزايا بامواضيها والعوابر المصايب الكبيرة التي تغر العين بكثرتها من نظم عنده من المال

عابرة عين اي مجاريه البصر من كثرتها ومن العابر وهو الرمد والقذى في العين وتقديم
التمثيل بعن لتضمين معنى الكشف والتراقي جمع الترقوة اي تمثل لي اشخاص مصايب انظر
الى ترقيها وقوله اعظمها على صيغة اصل التفضيل فيكون بدلا عن العوابر او صيغة المتكلم
اي اعدها عظيمة فيكون صفة والاحتمالان جاريان في الشق الاخر وحاصل الكلام اني كلما
انظر الى دهر او اسمع من ابنايه المصايب التي نزلت بنا في سالف الزمان انظر بعين اليقين
الى مصايب جليلة مستقبلة اعدها عظيمة فظيعة والغايل المهلك والغوايل الدواهي قوله وسمر
اي علامة انتهى كلام البحار والباقية الداهية والزفرة اسم من زفر يزفر اخرج نفسه بعد
مده اياه ودوي كلمة تعجب تقول ويك وويل لزيد والابادة الاهلاك وقوله لم يبرح
اي يخرج عن الدين وقوله ما ذرت اي لبست ازارها كانه كناية عن حصول الاغصان والاوراق
لها وشوقت اي قوي واشتد ساقها وقوله وزهى الثمر اي ظهر كما عن بعض حيث قال زهى النخل
يزهو ظهرت ثمرته وعن بعض احمر اصفر اصغر ايمن زهوا اذا خلص لون البسر في الحمرة والصفرة وسنوخ
بالخاء المعجمة جمع سنخ بالكسر بمعنى الاصل كعلوم جمع علم وفتوق جمع فتق وان كان فيما عندي من
كتب اللغة لم يذكر في جمع سنخ الا اسناخ والنسم وحيدان النسيم ونسيم الريح اولها واصل النسيم
الضعيف وقوله لتشقوا اي تمتوا والخبال بالخاء المعجمة والباء الموحدة الفساد والاثارة
من الثوران اي الهيجان وقوله ينتشب من نشب الشيء في الشيء نشوبا علق به والنشاب بالضم
والتشديد السهام الواحدة نشابة كذا في المجمع **حجة دامغة** بثبوت امامة مولانا الامام
الثاني عشر عجل الله فرجه بعد ما اشرنا اليه في بيان الحديث السابق من التنصيصات المتواترة
على امامة الائمة الاثني عشر عليهم السلم الذين هو اخرهم وقائمهم وصدقهم مما لا مجال للريب فيه
مضافا الى ما ورد من الاخبار المتواترة الاخر من طرق الخاصة والعامة على خصوصه وقد

جمع العلامة المجلسي ره في المجلد الثالث عشر من كتاب بحار الانوار كثيرا من تلك الاخبار فنقل
عن كشف الغمة انه وقع لي اربعون حديثا جمعها الحافظ ابو نعيم وذكرها باسرها ثم نقل عن الغمة
انه ذكر الشيخ ابو عبد الله محمد بن يوسف بن الشافعي في كتاب كفاية الطالب في مناقب علي بن
ابي طالب ع وقال في اوله اني جمعت هذا الكتاب وعريته من طرق الشيعة ليكون الاحتجاج به اكد ثم
ذكر خمسة وعشرين بابا في احوال القائم ع من خروجه في اخر الزمان وكونه من ولد فاطمة ومن ولد
الحسين ع وامر النبي ص بمبايعته وكونه ع يصلي بعيسى بن مريم وغير ذلك وذكر في كثير من هذه
الابواب اخبارا متعددة ثم نقل المجلسي ره عن السيد بن طاوس في الطرائف انه روى [illegible]
عن كتب العامة كالجمع بين الصحاح الستة وكتاب الفردوس ومناقب ابن المغازلي وغيرها كثيرا
من اخبار المهدي ع واشار الى ما جمعه ابو نعيم من الاربعين حديثا قال فجملة الاحاديث مائة
وستة وخمسون حديثا قال السيد واما الذي ورد من طرق الشيعة فلا يبلغه المجلدات
ونقل الينا سلفنا نقلا متواترا ان المهدي المشار اليه ولد ولادة مستورة لان حديث ملكه
ودولته وظهوره على كافة الممالك والعباد والبلاد كان قد ظهر للناس فخيف عليه كما جرت الحال
في ولادة ابرهيم وموسى ع وغيرهما وعرفت الشيعة ذلك لاختصاصها بآبائه ع فان كل من يلزم
بقوم كان اعرف باحوالهم واسرارهم من الاجانب كما ان اصحاب الشافعي اعرف بحاله من اصحاب غيره
من رؤساء الاربعة المذاهب وقد كان ع ظهر لجماعة كثيرة من اصحاب والده العسكري ع ونقلوا
عنه اخبارا واحكاما شرعية واسبابا مرضية وكان له وكلاء ظاهرون في غيبته معروفون باسمائهم
وانسابهم واوطانهم يخبرون عنه بالمعجزات والكرامات وجواب المشكلات وبكثير مما ينقله عن
ابائه عن رسول الله ص من الغائبات وقد ذكر نصر بن علي الجهضمي بعض رجال الاربعة المذاهب
حال هؤلاء الوكلاء واسمائهم وانهم وكلاء المهدي ع ولقد لقي المهدي ع بعد ذلك خلق كثير من الشيعة

وغيرهم

وغيرهم وظهر لهم على يديه من الدلائل ما ثبت عندهم انه هو ع وانما كان ع الان غير ظاهر لجميع الشيعة
فلا يمتنع ان يكون جماعة منهم يلقونه وينتفعون بمقاله وفعاله ويكتمونه كما جرى الامر في جماعة
من الانبياء والاوصياء والملوك والاولياء حيث غابوا عن كثير من الامة لمصالح دينية اوجبت
ذلك الى اخر ما ذكره ره ثم ان المجلسي ره قد ذكر اخبارا كثيرة جدا من نصوص امير المؤمنين ع
وغيره من الائمة المعصومين كل واحد منهم عليهم السلام عليه عجل الله فرجه مضافا الى ما سبق
منه ره من نصوص النبي ص على حضرته من طرق العامة والى ما ذكره ره من اخبار الائمة ع
التي فيها ما صدرنا الكلام به من اراد الاطلاع فليرجع اليها والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
حكمة بالغة وجه الحكمة في غيبة الامام الثاني عشر عجل الله ظهوره وقد ظهر ما سمعته في
هذا الحديث في استتاره وولادته وهو الخوف من الاعداء وملخص القول فيه ان الداعي الى
الحق المنصوب من عنده لا يخلو اما ان يكون الرعية كلهم بحيث يطيعونه ولا يعصونه او ليسوا
كذلك ففي الاول يجب ان يظهر لهم ويبين لهم صرف الحق ويبلغهم الى غاية الكمال لعدم المانع عن
من ذلك وكذا في الثاني ان كان اكثرهم كذلك فانه ع ايضا يظهر لهم الحق ويدعو المخالفين اليه ايضا
ويتم الحجة عليهم فان اطاعوه والا فاما ان يقتلهم ويطهر وجه الارض منهم ان كانوا اصروا على عنادهم
واستكبروا استكبارا او لن يلدوا الا فاجرا كفارا او يبقيهم اذلة صاغرين كما في اول ظهوره [illegible]
وان كانوا بحيث يخالفونه ويعاندونه جميعا او كان اغلبهم كذلك فلا يخلو اما ان يعلم
انهم لن يطيعوا الحق ابدا ولن يخرج من اصلابهم مؤمن ولم يكن في ابقائهم مصلحة فيهلكهم ايضا
وان لم يكن كذلك بان يرجى حصول السعادة لهم او تولد السعداء منهم كما في امثال هذه الازمنة فيجب
بمقتضى الحكمة اختفاء الامام من بين الانام ويكون ارشاده ع للنفر القليل من المؤمنين والا
من وراء الحجاب كاضاءة الشمس المحتجبة بالسحاب وذلك لانه ان ظهر واظهر الحق مع ان الاعداء

الاعداء بعنايته وبحال غيبته ويبذلون جهدهم في اطفاء نور الله فلابد اما ان يظهر بالقهر
والغلبة على الاعداء او بالسكوت عنهم والمداراة معهم فان ظهر بالاول ومن المعلوم ان الاعداء
ح لا يقدرون على مخالفته بل لهم ان يقتلوا او يتوسلوا في الظاهر خوفا والكفر
مستحكم في قلوبهم فان قتلوا لزم تضييع النطف الطيبة التي في اصلابهم وان قبل منهم الايمان
وماتوا على هذه الحالة فان اسكنهم الله الجنة لم يجز ذلك لانها محل الابرار لا المنافقين وا[illegible]
وان اسكنهم النار كان لهم على الله حجة بانا قد امنا وسلمنا فلم تعذبنا واستعملنا لاعمال العباد
نعلم ما لم يتم الحجة عليهم كما لا يبعث الانبياء ولم ينزل الكتب وان ظهر بالثاني ومن الظاهر
الاعداء بصدد دفعه واطفاء نوره فان منع عن نفسه اذاهم برفع النائرة عن السيف والسم
ونحوه اوجب ذلك زيادة الحيرة والاختلاف مع ارتفاع الحيرة وبحيوة الابتلاف وذلك لانه
يذهب بعضهم الى انه رب قاهر وبعضهم الى انه عبد ساحر وبعضهم يؤمنون به كالرهبان
اذ ليسوا على دفعه بقادرين وبعضهم يبقون متحيرين وان لم يمنع ذلك عن نفسه فهو ايضا لا يصح
فان كان بعده امام يقوم مقامه لم يجب على الله تعالى دفع القتل عنه والا كالامام الثاني عشر
حيث انه لا امام بعده وانه اخر الاوصياء والحجج وبفقده لكونه قلب العالم وواسطة للفيوضات
يختل النظام ويفنى الانام ويضيع النفوس المستعدة للكمال ولا يتم الحجة على الناقصين والجهال
وجب عليه تعالى بمقتضى الحكمة ان يحفظه عن القتل ويغيبه عن الناس ليبقى النظام ويحصل الاذن
والفتح للامام ثم يظهر ويقوم بما امره ربه ويعطي كل احد ما يستحقه هذا هو ملخص ما ذكر في
المقام في وجه غيبة امام الانام عليه الصلوة والسلام ولكن حكمة من مواضع لا نحب بحثها هاهنا
الناشئة عن المناقشة والمناقضة ولا يتم الكلام فيها بدون الاحالة الى الحكمة فالاسلم الاحالة
الينا من اول الامر بان يقال بعد ما ثبت بالدليل القاطع ان الائمة بعد نبينا اثنا عشر وان

آخرهم وهو القائم المنتظر عجل الله فرجه حي موجود وانهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون لا وجه للمناقشة في الغيبة ولا الاصغاء الى الوساوس الشيطانية ولا التزلزل
بالاوهام النفسانية فان حكمة الله تعالى ربما يقتضي الظهور بالغلبة والسلطنة وربما يقتضي
الظهور بالمماشاة والتقية وربما يقتضي الخفاء والغيبة ومن هنا ترى الانبياء والاوصياء يظهر
كل منهم بغير ما يظهر به الاخر وليس لاحد ان ينافيهم فيما يصدر عنهم بعد ثبوت حجيتهم لانهم لا
يشاؤن الا ما شاء الله فالاعتراض عليهم اعتراض على الله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقد وقعت الغيبة والخفاء
فيمن سلف من الانبياء والاوصياء وغيرهم وفي نبينا ايضا حيث اختفى في الشعب ثلث
سنين وفي الغار ثلثة ايام كما صرحوا به وبالجملة المعترض في هذا المقام اما ينكر امامنا الثاني
عشر صلوات الله عليه ونحن قد اثبتناه بالاخبار المتواترة من الفريقين التي لا يمكن انكارها
ولا يصلح ردها اخبارا بمذهب الكيسانية والفطحية وغيرهما ممن لا يقول بالاثني عشر او يعترف
بالثاني عشر ولكنه يقول بانه يولد بعد او مات ثم يعيش وهو ايضا باطل بما دل على تولده وحيوته
وغيبته من الاخبار التي لا ينبغي للمنصف بل للعاقل انكارها لا للانكار مضافا الى ما دل على ان
الزمان لا يخلو عن حجة او يعترض على الغيبة ويجعلها قبيحا او مستبعدة ولذا لا يكون في الادلة
والحجة وفيه ان القبح ما لا يتفوه به عاقل ولا يتوهم ذو ادراك ان الغيبة لا يمكن ان يكون فيها مصلحة
والاستبعاد مما لا وقع له بعد وجود الادلة على الغيبة وامكان الحكمة فيها والمصلحة غاية الامر انا
لا نعرف وجه الحكمة وهو لا يوجب الانكار فان الحكمة فيما يفعله الله تعالى بالاطفال والحيوانات
من الامراض والالام الشديدة وكذا في كثير من افعاله تعالى مع ان الحكمة في غيبة الامام ثم ان لم يعلم
وجهها مفصلا لما اشرنا اليه سابقا نظرا الى بعض النصوص التي يراها في بادي النظر فلا اقل من

كونها معلومة اجمالا فلا وجه للانكار او الحيرة بسبب الشبهات الكاسدة والتوهمات الفاسدة
التي منها ما قيل من انه لو بنينا ان الامام الذي لا يصل احد اليه لا يخلو اما ان يكون الناس على حيرة من احكامهم
في زمانه او لا حيرة لهم بل يكتفون فيها بالادلة المنصوبة من دون حاجة الى الرجوع اليه واياما
كان لا فائدة في وجوده ولا يحكم العقل بوجوبه حيث انه لا فرق بين وجوده غائبا وعدمه وقد دلك
لما اشرنا اليه من ان بعد دلالة الادلة القطعية على وجوده لا وجه للتشكيك فيه بمجرد عدم
وصول العقل القاصر الى معرفة فائدته مع ان فائدة الامام ليست منحصرة في بيان الاحكام بل
هو من كمال النظام وكونه واسطة للفيوضات على الانام فانه تعالى وان كان ان شاء افاض
الفيض على الخلق بدون واسطة احد فعلا لكونه قادرا على ذلك الا انه تعالى ابى ان يوصل
اليهم التشريع والتكوين الا بواسطة اوليائه المعصومين فان الامام عين الله الناظرة ويده
الباسطة واذنه الواعية ولسانه المعبر عنه وهو الذي يتصرف في العالم ويدبر امر الخلق بامر الله
تعالى فانه الراعي الذي استرعاه الله امر غنمه وهو اعلم بمصالح غنمه ان شاء فرق بينهما لعلم
وان شاء جمع بينهما لعلم ولا يجب في التصرف والتدبير ان يراه الخلق ويكونوا بحضرته بل
اللازم ان يكون هو عالما بهم مطلعا على احوالهم وائمتنا عالمون بنا ولسنا مهملين لمراعاتنا
ولا ناسين لذكرنا ولولا ذلك لاصطلمتنا اللاواء واحاطت بنا الاعداء بل لو بقيت الارض
بغير امام لساخت وماجت باهلها كما يموج البحر باهله ثم ان الاكتفاء في الاحكام بالادلة المنصوبة
انما هو لعلمنا بان وراءنا اماما متى اختل شيء منها اسدده وان زيد شيء نقصه وان نقص
شيء اتمه وكل ذلك مما نطقت به الاخبار ودل عليه صحيح العقل والاعتبار ارآء تابعة
قد اشار الامام ثم نقول لكن ذلك عين الامام الى اختلاف الامة في امامنا الثاني عشر الذي
نقول بانه الحي الباقي المنتظر عجل الله فرجه وذكر بعض اقوالهم وهنا مذاهب اخر غير ما ذكره

عليه السلام وقد ذكر شيخ الطائفة ره على ما نقل عنه اقوالا بعضها مما ذكره الامام وهي اربعة
عشر احدها ان القائم المهدي الذي هو حي لم يمت امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع ثانيها انه
محمد بن الحنفية وهم الكيسانية ثالثها انه جعفر بن محمد ع وهم الناووسية رابعها ان الامام هو
عبد الله بن جعفر فلما مات عبد الله ولم يخلف ولدا رجعوا الى القول بامامة موسى بن
جعفر ومن بعده الى الحسن بن علي العسكري فلما مات الحسن قالوا بامامة جعفر اخيه وهم
الفطحية خامسها ان المهدي الذي لم يمت هو موسى بن جعفر وهم الواقفية سادسها انه محمد بن
علي العسكري اخو الحسن العسكري وهم المحمدية سابعها انه اخوه الحسن العسكري ثامنها
ان الحسن العسكري يحيى بعد موته ويعيش وانه القائم بالامر تاسعها انه لا امام بعد الحسن
العسكري بل يكون بعده زمن الفترة عاشرها ان الامامة انقطعت بعده كما انقطعت
النبوة حادي عشرها ان الامر مشتبه فلا ندري هل لابي محمد ولد ام لا فيجب التمسك بالاول
حتى يتحقق ولادة ابنه ثاني عشرها انه لا ولد لابي محمد ع ولكن هناك حمل مستور سيولد ثالث
عشرها ان صاحب الزمان مات ثم يعيش رابع عشرها ان الخلف ولد وان الائمة ثلاثة عشر ثم ان
الشيخ ره ابطل جميع هذه الاقوال بما دل على ان الائمة اثنا عشر لا ازيد كما في القول الاخير ولانقراضهم
وبان هذه الفرق كلها قد انقرضت وذلك دليل على بطلان هذه الاقوال مضافا الى ان
بعضها يستلزم خلو الزمان من امام وهو باطل عقلا وشرعا وبعضها كالاقوال الثلاثة التي
قبل الرابع والثلاثة التي بعدها قد مات من ذكر فيها قطعا والشك في موتهم يؤدي الى الشك
في موت النبي وجميع اصحابه وبعضها يستلزم اما امامة من لم يكن منصوصا عليه كمحمد بن
الحنفية او امامة من لم يكن معصوما كعبد الله بن جعفر وجعفر بن علي مع ان الامامة بعد
الحسنين لا تكون في اخوين الى غير ذلك مما ابطل به تلك الاقوال واما القول الاخير الذي نقله

الامام فيكفى فى فساده اسناده ثم القايل به انه بعضى استغنا بذلك مع ان للقايم هيكلا
مخصوصا وبدنا متحيزا فليت شعرى لم لا يؤولون لفظه كساير الائمة والاخبار الواردة فى حصر كلماتها وارد
على ذلك الهيكل الشريف وان كان مما يتعلق به باعتبار من الروح الذى هو من امر ربه فالعدول المذكور
ابل الى انكار تلك الاخبار نسئل الله الحفظ عن الزلل والعثار **الحديث الحادى والعشرون**
فى شىء مما ورد فى منقبة موالينا الائمة المعصومين وبيان معرفتهم سلام الله عليهم اجمعين
فعن جابر بن يزيد الجعفى فى حديث الخيط الذى حركه مولانا محمد بن على الباقر ع بامر والده
الامام الهمام على بن الحسين ع واهلك به كثيرا من نواصب المدينة واخرب دورهم انه سال
مولانا الباقر ع وقال يا ابن رسول الله فما هذا الخيط الذى فيه الاعجوبة فقال هذه بقية مما
ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة الينا يا جابر ان لنا عند الله منزلة ومكانا رفيعا ولولا
نحن لم يخلق الله ارضا ولا سماء ولا جنة ولا نارا ولا شمسا ولا قمرا ولا برا ولا بحرا ولا سهلا ولا
جبلا ولا رطبا ولا يابسا ولا حلوا ولا مرا ولا ماء ولا نباتا ولا شجرا اخترعنا الله من نور
ذاته ولا يقاس بنا بشر بنا انقذكم الله عز وجل وبنا هداكم ونحن والله دللناكم على ربكم
فقفوا عند امرنا ونهينا ولا تردوا كل ما ورد عليكم منا فانا اكبر واجل واعظم وارفع من
جميع ما يرد عليكم منا ما فهمتموه فاحمدوا الله عليه وما جهلتموه فكلوا امره الينا وقولوا
ائمتنا اعلم بما قالوا الى ان قال جابر فقلت يعنى لعلى بن الحسين يا سيدى العجب انهم لا يدرون
من اين اتوا فقال الاحول ثم تلى فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا باياتنا يجحدون
وهى والله اياتنا وهذه احدها وهى والله ولايتنا يا جابر ما تقول فى قوم اماتوا سنتنا
وتوالوا اعداءنا وانتهكوا حريمنا فظلمونا وغصبونا واحيوا سنن الظالمين وساروا بسيرة
الفاسقين قال جابر الحمد لله الذى من على بمعرفتكم والهمنى فضلكم ووفقنى لطاعتكم

وموالاة

وموالاة مواليكم ومعاداة اعدائكم قال يا جابر او تدرى ما المعرفة المعرفة اثبات التوحيد
اولا ثم معرفة المعانى ثانيا ثم معرفة الابواب ثالثا ثم معرفة الامام رابعا ثم معرفة الاركان
خامسا ثم معرفة النقباء سادسا ثم معرفة النجباء سابعا وهو قوله عز وجل لو كان البحر مدادا
لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا وتلا ايضا ولو ان ما
فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز
حكيم يا جابر اثبات التوحيد ومعرفة المعانى اما اثبات التوحيد معرفة الله القديم الغائب الذى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وهو غيب باطن كما سندركه
كما وصف به نفسه واما المعانى فنحن معانيه وظاهره فيكم اخترعنا من نور ذاته وفوض
الينا امور عباده فنحن نفعل باذنه ما نشاء ونحن اذا شئنا شاء الله واذا اردنا اراد الله و
نحن احلنا الله عز وجل هذا المحل واصطفانا من بين عباده وخصنا بهذه المنزلة الرفيعة
السنية وجعلنا حجته على عباده وحجته فى بلاده فمن انكر شيئا ورده فقد رد على الله جل
اسمه وكفر باياته وانبيائه ورسله يا جابر من عرف الله تعالى بهذه الصفة فقد اثبت التوحيد
لان هذه الصفة موافقة لما فى الكتاب المنزل وذلك قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار ليس كمثله شىء وهو السميع العليم وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون الى آخر
ما ذكره والحديث طويل وقد نقله العلامة المجلسى ره فى البحار فى احوال مولانا الباقر عليه السلام
باختلاف فى الالفاظ عن عيون المعجزات المنسوب الى السيد المرتضى ره وكان ره نقله فى
المجلد السابع الذى ذكر فيه جوامع احوال الائمة ع فليراجع اليه **بيان** قوله ع ولا تردوا
كل ما ورد عليكم منا اه كما ورد مضمون كثير مما ذكر فى هذا الخبر من مناقبهم فى اخبار متكاثرة
بل متواترة فكذا ورد التحذير عن انكار ما لا يفهم من اخبارهم ع فى اخبار كثيرة منها ما رواه

البصاير عن ابي جعفر قال سمعته يقول اما والله ان احب اصحابي الي اورعهم وافقههم واكتمهم
لحديثنا وان اسوئهم عندي حالا وامقتهم الي الذي اذا سمع الحديث ينسب الينا ويروى عنا
فلم يعقله ولم يقبله قلبه اشماز عنه وجحده وكفر بمن دان به وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا
خرج والينا اسند فيكون بذلك خارجا من ولايتنا وعن البصاير ايضا عن سفيان بن السمط
قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الرجل ليأتينا من قبلك فيخبرنا عنك بالامر العظيم
فيضيق بذلك صدورنا حتى نكذبه قال فقال ابو عبد الله اليس عني يحدثكم قال قلت بلى قال
فيقول لليل انه نهار وللنهار انه ليل قال فقلت له لا قال فقال ان قال ذلك فرده الينا فانك
ان كذبت فانما تكذبنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي منها حديث معرفتهم بالنورانية و
منها حديث طارق بن شهاب وكلاهما مرويان عن امير المؤمنين مذكوران في المجلد السابع من البحار
بطولهما وفي الاول انا الذي جاوزت بموسى بن عمران البحر وانا الذي اخرجت ابرهيم من النار
باذن ربي وانا الذي اجريت انهارها وفجرت عيونها وغرست اشجارها باذن ربي الى
ان قال لا تسمونا اربابا وقولوا في فضلنا ما شئتم فانكم لن تبلغوا كنه ما جعله الله لنا ولا معشار العشر
آيات الله ودلائله الى ان قال ولو قال قائل لم وكيف وفيم لكفر واشرك لانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
وفي الثاني بعد ان ذكر امير المؤمنين جملة من مناقب الامام وفضايل ال محمد ثم قال خلقهم الله
من نور عظمته وولاهم امر مملكته فهم سر الله المخزون واولياؤه المقربون وامره بين الكاف والنون الى الله
يدعون وعنه يقولون وبامره يعملون علم الانبيا في علمهم وسر الاوصيا في سرهم وعز الاوليا
في عزهم كالقطرة في البحر والذرة في القفر والسموات والارض عند الامام كيده من راحته يعرف
ظاهرها من باطنها ويعلم برها من فاجرها ورطبها ويابسها لان الله علم نبيه علم ما كان وما يكون
وورث ذلك السر المصون الاوصيا المنتجبون ومن انكر ذلك فهو شقي ملعون يلعنه الله ويلعنه

اللاعنون

اللاعنون وكيف يفرض الله على عباده طاعة من يحجب عنه ملكوت السموات والارض وان الكلمة
من ال محمد تنصرف الى سبعين وجها الحديث ولما المعرفة اثبات التوحيد اولا ثم المراد باثبات
التوحيد هو مقام البيان الذي رواه جابر ايضا في حديث اخر عن مولانا ابي جعفر في قوله
يا جابر عليك بالبيان والمعاني قال قلت وما البيان والمعاني قال اما البيان فهو ان تعرف ان الله
سبحانه واحد ليس كمثله شيء فتعبده ولا تشرك به شيئا ويتبين في هذا الحديث بقوله
الشريف اما اثبات التوحيد معرفة الله القديم اه وبالجملة المراد به الوصول الى معرفة مقام الاحدية
مقام الذات البحت وهو كشف سبحات الجلال من غير اشارة وهو منتهى مقاصد الموحدين لا
يتجاوز عنه احد ولذا سمي توحيدا والمراد بالمعاني هو ما اشار اليه في هذا الحديث بقوله و
اما المعاني فنحن معانيه ونحن علمه ونحن حكمه ونحن عينه ونحن حقه اذا شئنا شاء الله ويريد الله
ما نريده والى اخر ما ورد في حقهم من انهم جنب الله واذنه ولسانه وقلبه ووجهه ويده وكتابه
وعيبة علمه ومفاتيح خزائنه ومحال مشيته واسماؤه وصفاته ونحو الى غير ذلك وبالجملة هو ظهور
مقام الواحدية وظهور معاني الاسما والصفات كالعلم للعالم والقدرة للقادر والعزة والعظمة
والجمال والجلال والمشية والارادة والعلو والسلطنة وهكذا الى اخر الاسما والصفات فانها
معاني التوحيد اي صفات الذات القائمة بها وهو ما قال الحجة في دعاء شهر رجب اللهم اني اسألك
بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة امرك فان ولاة الامر بمنزلة تلك الاسماء وصفات قائمة بها
وان كانت تلك الاسما اعتبارا باعتبار المعاني الوصفية لا باعتبار ارادة الذات البحت لا تصدق الا
بعد تحقق تلك المعاني التي هي المبادي ومن هنا تكون المبادي معادن لتلك الاسما واركانا لها
اذ لولا القيام لم يصدق القائم ولولا الضرب لم يصدق الضارب وهذا معنى ما في الدعاء المذكور
فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك واياتك ومقاماتك وعلاماتك على الحد

الاحتمالين وهو ان يراد بالضمير المعاني وبالكلمات الاسماء المشتقة منها والاحتمال الاخر
ان يكون الضمير للولاة ويكون الكلمات عبارة عن سائر الموجودات لان كلها مخلوقة من
نورهم فهم معادنها وعناصرها ودعائمها واما الابواب فهم الانبياء فانهم ابواب الله تعالى
في التشريع ويتلوهم الائمة لانهم باب الله تعالى في التكوين والتشريع اذ لا يتصل شيء الى احد الا بانهم
وبواسطة الاولياء من بعده واما الامام فهو الخليفة بعد النبي وسيأتي زيادة بيان
لما عنيه بانه واما الاركان والنقباء والنجباء فقال السيد الاستاد اعلى الله درجته
في مواضع متفرقة ان الاركان هم الانبياء الاربعة الموجودون باشخاصهم واعيانهم لا
يتغيرون ولا يتبدلون وهم عيسى والخضر والياس وادريس وهم احياء الى يوم الوقت
المعلوم وهم حملة الفيض القابض عن الغوث والقطب الذي هو الامام ولهم الهيمنة على
على الاشياء كلها حتى على النقباء واما النقباء فهم ثلثون نفسا كما اشار اليه قول مولانا الصادق
نعم الارض طيبة وما بثلثين من وحشة وهؤلاء لا ينقص عددهم عما ذكر وهو موضع كلام
التعريف لانهم مصلح القوابل ولكن اشخاصهم تتبدل ولذا سموا ابدالا لانه اذا مات واحد
منهم جاء احد بدله وهؤلاء لهم اتصال بالغوث الاكبر بواسطة الاركان وينوبون عن الولي
المطلق بالتصرف في الوجود من الغيب والشهود وكذا في بذل العلوم والاسرار كيف شاء بل
الولي المختار فانهم خلفاء الامام وهداة الانام ومصابيح الظلام وهم العدول الذين ينفون
عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وهم القرى الظاهرة التي يسير بهم الناس الى القرى
المباركة ليالي واياما امنين والعالمون بالاسرار المودعة في العلويات والسفليات
وهم مظاهر الحق في كل المقامات والمتصرفون في كل الموجودات بكل الجهات والعارفون
بلغات الجمادات والنباتات والحيوانات وكل منهم انسان كامل وبشر واصل قد ظهرت عنه

النفس

النفس الناطقة القدسية التي من عرفها فقد عرف الله ومن جهلها فقد جهل الله واما
النجباء فهم بعد مرتبة النقباء ونسبتهم الى النقباء كنسبة النقباء الى الاركان ولهم النيابة عن
الولي المطلق في بذل العلوم والاسرار فقط ولا تصرف لهم في الاشياء وهؤلاء قيل انهم
اربعون والاعتبار العقلي وان كان يساعده الا انا لم نجد بذلك اثرا من الكتاب ولا رواية
عن الائمة الاطياب وعن بعض المشايخ ان عدد النجباء او ما اصطلحين وهم ثلثمائة وستون
نفسا وهم العلماء الا ان مقامهم دون مقام النجباء وهم وان لم يكن بعدد الائمة يثبتوا صح
الدليل بل نقول لو كان هناك قسم اخر من الذين لهم مدخلية في الدين من التشريع والتكوين
لاشار اليه مولانا السجاد في هذا الخبر هذا وقد يقال ان النقباء اربعون عدد مراتب الوجود
لا انقص وان كانوا اقل يكون والنجباء سبعون عدد مراتب المعلول فيتنزل الفيض من المبدأ
الواحد الى الاركان الاربعة ثم منهم الى الاربعين ثم الى السبعين ثم يتنزل منهم الى الثلثمائة
والستين التي هي مراتب الاسماء الالهية المتنزلة الى المنازل الخلقية كما في الكافي في باب حدوث
الاسماء قوله وهو قوله عز وجل قل لو كان البحر الآية كانه اراد بذلك ان كلا من المقامات السبعة
كلمات وجودية ينبغي للعارف ان يعلم ان اقلام الوجود وابحر الغيب والشهود مما هو تحت تلك
المقامات لا يمكن لها الاحاطة بها والوصول اليها الا باجلاء جزء منها فغرض العارف بها انها
لا تعرف لمن دونها من جهة ذواتها بل انما تعرف باثارها وتجلياتها والالف في الكلمة على اللفظ
الاول اشتمل عن مستنكر او مقام صرف الذات مما لا يتناول اليه ايدي الممكنات اذ الطريق مسدود
والطلب مردود ودونه دليله اياته ووجوده اثباته انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله
فغاية ما يصل اليه ادراك الممكن هو مقام الاسماء والصفات التي هي المقامات والعلامات و
الكلمات المذكورة في الدعاء اشتمل على احتمال اشار اليه قوله وظاهره فيكم له يمكن ان يكون هذا

الكلام وما بعده اشارة الى مقام باطنهم ثم ان مقام الباطنية كما يكون للانبياء لا يكون للائمة
ايضا بل باطنية الانبياء من شعاع باطنهم وما في الدعاء السابق من قوله اعضاد واشهاد ومناة
واذواد وحفظة ورواد اشارة الى مقامهم هذا وبيانه اجمالا ان الله سبحانه جعلهم خزنة
لجميع ما يحتاج اليه الموجودات من الامدادات الوجودية النورانية والامدادات العدمية الظلمانية
قال تعالى كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وقال تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه
الرحمة وظاهره من قبله العذاب فهم نعمة الله على الابرار ونقمة الله على الفجار وذلك كما ترى
في السراج فانه باب النار الى الاشعة فلا يصل شيء الى الاشعة الا بواسطة السراج الذي هو
الشعلة والاشعة كلها واقفة بباب النار الذي هو السراج وهكذا كل فيض يصل اولا اليهم
ثم هم يرجونه الى السافل بحسب ما يصلح لهم من ابواب نقمة ورحمة رحمة وهم ظاهر الحق لكل
ما سواهم فلا يرى الخلق ظهور الحق الا بهم وفيهم وامورهم مفوضة اليهم وليس هذا التفويض
تفويض استقلال ولا اعتزال للخلق عن خالقهم فانه كفر صريح والعقل والنقل شاهد ببطلانه بل
نسبتهم الى الخلق كما عرفت من نسبة السراج الى اشعته فان الاشعة لا تستغني عن النار ولا غنى
السراج ابدا ولا السراج عن النار ابدا بل النار علة ابدا عليه حيث يبدو منه الشعاع بواسطته
كذلك هذا مجمل الاشارة الى مقام باطنهم وقد عرفت الاشارة الى مقامهم الاعلى من ذلك
وهو مقام المعاني واما مقام امامتهم فهو انزل من ذلك ولك ان تحمل بعض فقرات الخبر
اشارة اليه وهم في هذا المقام الذي يقولون ان نحن الا بشر مثلكم ويجري عليهم ما يجري على
من سواهم اولياء الله على جميع بريته وخلفاء الرسول على امته وحفظة شريعته وفي هذا
المقام عندهم التورية والانجيل والزبور والفرقان والجفر الجامعة ومصحف فاطمة وآثار
الانبياء وعلم ما كان وما يكون الى يوم الحشر وفي هذا المقام هم افضل الخلائق واشرفهم بحيث

لا يدانيهم احد في نسب ولا حسب ولا علم ولا شجاعة ولا زهد ولا عبادة ولا قرب منزلة من الله
تعالى لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن وقد سئل يحيى بن اكثم ابا الحسن العالم عن قوله
سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ما هي فقال هي عين الكبريت وعين اليمن وعين برهوت و
عين الطبرية وحمة ماسبذان وحمة افريقية وعين باحوران ونحن الكلمات التي لا تدرك فضائلنا
ولا تستقصى قوله يا جابر من عرف الله بهذه الصفة يمكن ان يكون هذه اشارة الى ما بينه في
اثبات التوحيد من كونه تعالى غائبا غاية لا تدركه الابصار الآية ولكنه بعيد ولا يلائم الاستشهاد بقوله
لا يسئل عما يفعل الخ والاقرب ان مراده ثم بهذه الصفة اي بانه تعالى اصطفانا وخصنا بهذه
المنزلة فجعلنا معانيه وظاهره ولخزائنه من بريته وفوض الينا امور عباده الى آخر ما ذكره
فان من عرف الله تعالى بانه فعل بهم هذه الامور فقد عرف الله وبلغ قرار التوحيد وذلك لانه
تعالى لجلالته وعظمته لا يعرفه احد كما قال الله تعالى لا تدركه الابصار وانما تدركه الاعتبار ولم يجعل
الافكار فلا بد من واسطة بينه وبين خلقه لا تكون ابوابا ودليلا لمعرفة ذاته ومظهر اسمائه وصفاته
ومنهجا لانحاء فيوضاته من تشريعاته وتكويناته وهذه الواسطة هي محمد واهل بيته قال امير المؤمنين
في خطبة الاصل الغدير والجمعة اشهد ان محمدا عبده ورسوله استخلصه في القدم على سائر الامم على
علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل من ابناء الجنس وانتجبه امرا وناهيا عنه اقامه في سائر عالمه في
الاداء مقامه اذ كان لا تدركه الابصار وقال نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا
وفي الزيارة من اراد الله بدأ بكم ومن وحده قبل عنكم ومن قصده توجه بكم واستشهاده بقول
الله تعالى لا يسئل عما يفعل لبيان انه تعالى لم يجعلهم بتلك المنازل والمقامات جزافا لانه تعالى لا يفعل
شيئا الا لوجه كمال الحكمة وتمام المصلحة ولذا لا يسئل عما يفعل بل انما خصهم بذلك لانفرادهم عن
التشاكل والتماثل من ابناء الجنس كما سمعت في الخطبة الله اعلم حيث يجعل رسالته ولنختم كلام

هذا المقام ختاما لما اوردناه من الاشارة الى بيان معرفة الله ومعرفة النبي والامام ولنتبعه
بذكر جملة مما ورد في المعاد سائلا من الله تعالى الهداية الى الصواب والسداد ولكن لما كانت
معرفة المعاد الذي هو عبارة عن حشر الاجساد وعود النفوس الى الابدان موقوفة على
معرفة النفس وهي من الامور الغامضة حتى قيل ان قول امير المؤمنين من عرف نفسه فقد
عرف ربه من باب التعليق بالمحال كما اشرنا في الحديث الاول اليه والى ما هو الصواب في بيانه
لذا تصدى غير واحد من العلماء الاعلام في كتب المعاد لذكر النفس وقواها وجملة من احوالها
وما يتعلق بها اولا ثم عقبوه ببيان كيفية المعاد وما يتبعه كان الانسب بنا اتباعهم ان نسلك ذلك
السبيل بان نذكر اولا جملة من الاخبار الواردة في النفس مع شيء قليل من البيان ثم نتبعها
بالاخبار الواردة في المعاد وما يتعلق به بعون الله الملك الجليل فنقول متوكلا عليه وهو نعم
الوكيل **الحديث الثاني والعشرون** في النفس بانواعها وقواها قال في الصافي في سورة الحجر وفي
عن كميل بن زياد انه قال سألت مولانا امير المؤمنين عليا فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني
نفسي قال يا كميل واي الانفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي هل هي الا نفس واحدة قال يا
كميل انما هي اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل
واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى ماسكة وجاذبة وهاضمة
ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها
قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب
والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه
الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء
في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وفقر في غناء وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم

وهذه هي التي مبدؤها من الله واليه تعود وقال الله ونفخت فيه من روحي وقال تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل **بيان** هذا الخبر مما
نقله شيخنا البهائي ره في كشكوله عن كميل بن زياد عن امير المؤمنين ع على ما حكاه عنه السعيد
القمي في بعض رسائله وقال العلامة المجلسي ره في البحار روى بعض الصوفية في كتبهم عن كميل
بن زياد انه قال سألت مولانا امير المؤمنين عليا الى اخر ما مر ثم قال هذه الاصطلاحات لم تكن توجد
في الاخبار وليس فيه ما يخالف العقل ولا النقل وقد ذكره في مجمع البحرين ايضا بزيادة في بعض
مواضعه وقد مر جملة مما يتعلق بهذا المقام في بيان الحديث الثاني عشر ونشير الى ما يزيد بيانه
هنا زيادة على ما مر في ضمن فوائد **فائدة** هذا الخبر كالثاني عشر ظاهر في ان النفوس الاربعة
امور متغايرة بالذات ومغايرة للعقل ايضا بالذات وهو كذلك لا انها تكون مراتب شيء واحد بان
تكون النفس الانسانية في اول تكونها قوة جسمانية ونفسا نباتية ثم في حين تصير حسية حيوانية
وهكذا الى ان تصير عقلا فعالا فتكون جسمانية الحدوث روحانية البقاء كما ذهب اليه صدر
المحققين في العرشية ثم قال اي العقل الفعال الروح الامري المضاف الى الله ولا بد في حصوله
من جذبة ربانية لا تكون بمجرد العمل والكسب وذلك لما بينه الشيخ الاجل الاوحد في شرحها من
ان الناطقة القدسية خلقت من نزل العقل وحدوثها في وسط الدهر قبل عالم الملك والزمان
فلما خاطب الله النفوس في ذر التكليف وسعد بالاجابة من سعد وشقي بالانكار من شقي
رجعهم الى الطين يعني كسر صيغتهم واذابهم فكانوا طبيعة واحدة ثم جعلهم حصصا لكل حصة لشخص
واجراهم في الماء والسحاب والارض والنبات فخرجوا في غيب الطعام والشراب ثم انتقلوا
الى النطفة ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام والنفوس في كل هذه الاطوار غيب كامن
فلما كسيت العظام لحما ودما وشعرا ونشر اعصابها ثبت العظام لحمها وعصبها وعروقها ظهرت

النفس الحيوانية الفلكية وهي الولادة الجسمانية يعني ان الجسم كلما كان حاملا له في جوفه وهو
النفس فلما تمت مدة الحمل وتولد لتمامه وهي الولادة الدنياوية ظهرت النفس الناطقة فالنفس
قبل الجسم وقال قده اعلم ان النفس الناطقة غيب في النفس النباتية وليست هي اياها بل هي اي النباتية
من آثارها فان الناطقة كالشمس والنفس الفلكية الحيوانية الحسية كالشعاع منها والنفس
الجسمية النباتية كشعاع الشعاع ولا يكون شعاع الشعاع شعاعا ولا الشعاع شمسا وان
بلغ كمال الرقي فلا تكون النباتية ناطقة ابدا وكذا الناطقة تكون من تنزل العقل وظهوره
وليست جزءا من العقل ولا جزئيا له وانما هي بمنزلة الثلج من الماء فان الجمود الذي هو حقيقة
الثلج ليس من الماء ولا يكون ماء وانما هو صورة خارجية عرضت للماء بواسطة البرودة الخارجية
لا البرودة التي هي جزء الماء والا لكان الماء على الدوام جامدا فلا تكون الناطقة عقلا
بحال من الاحوال وقال قده اعلم على ما ذكره من الحكمة الربانية انه ربما يعنيه ما يذكره الصوفية
وان على طريقة الحق لا يكون حصول ذلك الروح الا بالعمل والكسب بصدق العوامل الظاهرة و
الباطنة وكمال اعتدال الفطرة بان تصنع من طين وماء صافيين معتدلين وتصل به في
هذا المرام بما يطول بذكره الكلام وتبيين معنى الروح بالطلاقة انما اتضح بما اشرنا اليه في الحديث [illegible]
فارجع هناك **فائدة** قد ذكرنا ان للنفس الانسانية قوى تشارك بها الحيوان والنبات و
واصول هذه القوى ثلث الغاذية والنامية وهما لاجل الشخص والمولدة وهي لاجل النوع اما الغاذية
فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل
وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيها بالعضو الثاني الالزاق الثالث التشبيه
بالعضو والغاذية هي مجموعها او قوى اخرى تستخدم كل واحدة منها واما النامية فهي التي تداخل
الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية واما المولدة فالمراد بها قوتان

وجودها

ووجودها اعتبارية احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين
والثانية ما يهيئ كل جزء من مني الذكر والانثى لعضو مخصوص وقالوا ان الغاذية قوى اربع
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد يورد على ما ذكروا بمنع قوى ثلث بجعلها بل يجعل
جوهر البدل انما هو فعل هاضمة الكبد والالزاق فعل جاذبة العضو فليس فعل الغاذية الا
التشبيه بل قد يمنع كون الغاذية غير الهاضمة كما عن اكثر الاطباء ومنهم جالينوس حيث انهم لم
يفرقوا بينهما وذلك ان الهاضمة كما تكون مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية
لم لا يجوز ان تكون مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية ايضا وكذا يمنع كون المولدة
للمني غير المغيرة التي للانثيين اي هاضمتها فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن فان المني
ليس الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين اذا عرفت ما ذكر فنقول الظاهر
ان المراد بالمربية المعدودة في هذا الحديث من قوى النامية هي التي سموها غاذية فان تمثيل الاعضاء
لا يحصل بمجرد افعال القوى الاربع بل لابد بعدها من قوة اخرى قال الشيخ الاجل بعدما مر منه
في الحديث الثاني عشر في تركيب النامية من العناصر الاربعة ما هذه عبارته ولما يعني للنفس النامية
قوى تستمد بها ما تلطف بها من الاغذية جاذبة من المرة الصفراء وما تقوم مقامها في الشجر من الحرارة
واليبوسة وهي ركن العنصر الناري وشانها جذب مادة الغذاء وجذب الغذاء بعد تخليصه
من المادة وماسكة من المرة السوداء وما يقوم مقامها من اليبوسة والبرودة وهي الركن الترابي و
شانها امساك الغذاء على ما يناسبه وهاضمة من الدم وما يقوم مقامه وصنيعها الكبد من الحرارة و
الرطوبة وهي الركن الهوائي وشانها هضم المادة والكيلوس والكيموس واحالته من نوع العضو و
دافعة من البلغم وما يقوم مقامه وصنيعها الرية من الرطوبة والبرودة وهي الركن المائي وشانها
دفع الغذاء الى العضو ودفع فاضله الى ما بعده ومربية وهي قوة من النفس تفعل النفس بها تنمية

الاعضا بما هو من نوع ما من الغذاء فهي تخرج فعل النفس النامية لانها انما الفت من طبايع
الاربع السابقة فكانت طبيعة خامسة فللنفس النباتية جسم قوى اربع مركبة كل واحد
من طبيعتين والخامسة من الجميع لاحتياج التربية الى الكل لان النمو يحتاج الى الاربع السابقة
على جهة الشيوع لا التمايز ثم انه علل قوله وانبعاثها من الكبد بانها محل الرطوبة والحرارة اللذين
هما علة الهضم الذي هو علة الايجاد الذي منشا النفس النامية وعلل ما ذكره في النفس
الحيوانية من انبعاثها من القلب بان سبب تعلقها من الاخلاط بالحيوان هو الابخرة
المعتدلة في الوزن والنضج المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق باعلى الدم الكاينة من تجاويف القلب
من الجانب الايسر منه اكثر كما مر **فائدة** النفس الحيوانية تدرك الامور الجزئية بواسطة العشر الحواس
التي خمس منها باطنة ولم يتعرض لها الامام وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة
وخمس منها ظاهرة وهي التي اشار اليها بقوله لها خمس قوى سمع وبصر الخ والكلام في هذه القوى طويل
مفصل في محله ولسنا هنا بصدد بيانها ولكن قوة البصر لما كان الكلام والخلاف فيها اكثر احببت
ان اشير اليها فنقول اختلفوا في كيفية الابصار على اقوال احدها ما عن الطبيعيين من ان
الابصار بانطباع صورة المرئي في جليدية العينين ثم تاديها الى ملتقى العصبتين لئلا يرى
الشيء الواحد شيئين ثانيها ما عن الرياضيين من انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط
مصمت او مركب من خطوط شعاعية راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي على اختلاف
القولين عنهم وعن بعضهم انه ليس على هيئة المخروط بل الخارج خط مستقيم ثابت عند التقاطع
ويتحرك طرفه الذي عند المرئي على سطحه وعن بعض اخر منهم ان الشعاع الذي في العين يكيف
الهواء بكيفية ويصير الكل الة للابصار والقوشجي نقل هذا الاخير قولا ثالثا مقابلا للقولين
الطبيعيين والرياضيين ثالثها ما عن الاشراقيين من انه بمشاهدة النفس للصورة الخارجة

القائمة

القائمة بالمادة فان النفس بعد تحقق شرايط الابصار وارتفاع موانعه يقع لها علم اشراقي
حضوري على المبصر فتشاهده مشاهدة ظاهرة رابعها ما عن ارسطاطاليس من ان الابصار
بانشاء صورة مماثلة للمرئي بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجة
حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله وهذا القول
مما ذهب اليه صدر المحققين في العرشية انتهى وصرح بذلك ايضا في محل كان سائر القوى حيث
قال ومما كانت الحس مثل بقية جنسه لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات لا بالعرض هي
من جنس الكيفيات النفسانية لقيام البرهان على ان الحال بالشيء الذي وجوده في نفسه هو
وجوده لمحله لا يمكن ان يكون وجوده في عالم ووجود المحل في عالم اخر فالحال والمحل في عالم
واحد والمدرك والمدرك من نحو واحد فالحرارة الملموسة بالذات مثلا ليست هي التي وجدت
في الجسم المجاور للعضو كالنار ولا التي في العضو المسخن المسمى باللامس بل صورة اخرى غائبة
عن هذا العالم حاصلة في نشاة النفس بذكر بعض هنا المبسوط وكذا القياس في سائر المحسوسات
وما فوقها قال وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس غير هذه المكشوفة وقد تتعطل
هذه بمرض او نوم او موت وتلك غير متغيرة عن عملها ثم ابطل مذهب الاشراقيين بان البرهان
قائم على ان ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات ولا من شانه الحصول الادراكي
والوجود الشعوري وبعض ما ذكره انتهى وذهب الشيخ الاجل الى ان الحق الذي دل عليه العقل
والنقل هو القول الاول ومن النقل الذي تمسك به الحديث الطويل المنقول عن الامام جعفر
والخصال وفيه واما قول علي في الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال وينظر اليه قوم عدول
فياخذ كل واحد منهم المرآة فيقوم الخنثى خلفهم عريانا وينظرون في المرآة فيرون الشبح
فيحكمون عليه قال وهو صريح يدل على ان الرؤية في المرآة بالانطباع لا بخروج الشعاع

ولا بعينه لان الشبح هو ظل صورة الشخص المقابل انطبع ذلك الظل في المرآة والرؤية بالعين
كالمرآة تسليم للخصم واعتراف به وقال ره بعد ذكر القول الثاني باقواله الاربعة ومن نظر الى الآيات
الآفاقية التي ذكرها سبحانه في كتابه في قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق عرف فساد هذا القول بجميع اقواله فان المرآة تكون فيها صورة المرئي ولم ينبعث
منها نور والمرآة مثال للابصار بالعين ضربه الله سبحانه لاولي الابصار وايضا لو كان الابصار
بالشعاع لكنت ترى صورتك في المرآة مقابلة لعينك اليمنى وهذا ظ لان الشعاع يخرج من العين
فيقع على المرآة فينعكس الى وجهك فيكون كشخص مواجه لك ولكن الامر على العكس فلا يكون
بخروج الشعاع اقول

واورد ره على القول الثالث بان النفس لا تدرك المحسوسات بذاتها
بل بالوسائط وما تدركها بنفسها تكون معلومة لها لا مرئية فان الرؤية بالعين وعلى الرابع
بان المدرك على هذا يكون هو الصورة الملكوتية المماثلة للمرئي ولا يكون المرئي مرئيا حقيقة
ولا يكون للعين فائدة في ذلك ايضا اذ بعد كون النفس مدركة بذاتها وكون المدرك هي الصورة
الملكوتية لا صورة المرئي المنطبعة في العين لا احتياج الى العين في ادراك النفس وايضا ما ذكره
هنا وفي سائر القوى كله مخالف لما نطق به القرآن من ان الابصار بالعيون والسماع بالآذان
كقوله تعالى الهم اعين لا يبصرون بها ام لهم آذان لا يسمعون بها وكذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء
من المتقدمين والمتأخرين من تسمية هذه القوى بالحواس الظاهرة ويريدون انها هي المدركة
لهذه الكيفيات الظاهرة ومخالف ايضا لما هو المعلوم المقطوع به من ان المدرك بالحواس انما هو
تلك الكيفيات الظاهرة ولذا جعلوا لها الكيفيات المحسوسة لا صورها الملكوتية المشابهة لها
واورد ره على قوله الحال بالشيء الذي وجوده في نفسه اولا بان المثبتة به ليس بصحيح لانه ان اراد

وجود

بوجود العرض مادته نظرا الى ان كل ممكن مركب من وجود وماهية اي من مادة وصورة ورد
عليه ان مادة العرض ليس مادة محله فان حمرة الثوب مادتها من القرمز مثلا وان اراد وجوده
ظهوره في الاعيان فلا يبعد الحكم لان وجوده لمعروضه من تمام قابليته للظهور في ...
المعنى الوصفي لا الذاتي والا فليس بصحيح وثانيا بان المثبتة غير مطابق لان ادراك النفس وان كان
عرضا لها بمعنى انه محل لها لكنه ليس حالا بها لانه انما قام بها قيام صدور كالشعاع من السراج
وان كان عرضا الا انه قائم بالجدار لا بالسراج فليس معه في محل واحد وعلى قوله وللنفس في ذاتها
سمع وبصر الخ بان للنفس ذلك لا انها هي نفسها بمعنى ان الله سبحانه اعلمها معرفة هذه المدركات
واقدرها على ادراك صورها النفسانية الملكوتية ادراكا علميا واقدرها على ادراك هذه الظاهرة
بما خلق لها من الآلات كما ذكره فبعلمها من هذه الامور الظاهرة صورها العلمية واذا
ارادت ادراكها بانفسها اشرقت احساسها على الحواس فتحس باحساسها كما اذا اشرقت الشمس
على الجدار فاستنار باشراقها وبعد اشراق النفس على الحواس تكون الحواس مدركة بانفسها ولنا
بصنعها ادراك المحسوسات بعضها من الحواس الظاهرة ولا تختلف في حق النفوس فالطعم
مثلا لا تدركه القوة التي في اللسان وتلك القوة مدركة للطعم لحالها باشراق نور النفس عليها ضوء
معرفة ذلك الطعم الى محل النفس فتنتزع منها صورة علمية لا كيفية جسمانية فالمدرك بالفم هو المحسوس
والنفس عالمة بذلك بصورته الانتزاعية العلمية وعلى ما ابطل به مذهب الاشراقيين بان كلامهم
وان لم يكن صحيحا لان النفس لا تدرك الكيفيات المحسوسة بنفسها كما مر الا ان ايراده ايضا غير صحيح
لان ما في المواد الخارجية انما لا يتعلق بها ادراك النفس بل انها لا يتعلق بها ادراك مطلقا
بل يتعلق بها ادراك القوى الجسمانية ويكون من شانها الحصول الادراكي والوجود الشعوري
فان كل شيء مادي كان او مجردا خارجا عن مدركه بنفسه لا بصورة مماثلة ومن اعطى العقل الشعور

بالمعانى لذاته واعطى النفوس الشعور بالصور الجوهرية لذاتها اعطى القوى الجسمانية احساسا
الشعور بالكيفيات الجسمانية هذا وقد اوردت على سايرما ذكره فى المقام مما يثبت به مذهبه
او ينفى به مذهب الاشراقيين زيادة على ما مر بوجوه يطول الكلام بنقلها وما نقلناه من
الايرادات انما هى ملتقط على وجه الاختصار من مواضع متفرقة من كلامه ومن اراد
الاطلاع على الايرادات وما اوردت هى عليها مفصلة فليرجع الى العرشية وشرحها
انه تعالى فائدة قد مر عن الشيخ الاجل الاشارة الى بيان النفس الناطقة العقلية فى الحديث
الثانى عشر وقال ره فى شرح المشاعر فى بيان قواها وعيرها مما ذكره الامام هنا ان لها
خمس قوى فكر من عطارد وذكر من زحل وعلم من المشترى وحلم من القمر ونباهة من الشمس
وليس لها انبعاث لتجردها من المواد العنصرية والمدد الزمانية وهى اشبه الاشياء بالنفوس
الملكية التى هى عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد ولها خاصيتان النزاهة والتقدسيها
عن اوساخ الطبيعة وانطباعها بما يوافق احكام الشرعية والحكمة لما لا يتنافى بينهما فى الانوار العقلية
وروى عن الصادق ع انه قال ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله على خلقه وهى الكتاب الذى
كتبه بيده وهى الهيكل الذى بناه بحكمته وهى مجموع صور العالمين وهى المختصر من اللوح
المحفوظ وهى الشاهد على كل غايب وهى الحجة على كل جاحد وهى الطريق المستقيم الى
كل خير وهى الصراط الممدود بين الجنة والنار وقال فى النفس الكلية الالهية الخ هى الكتاب
المبين والكتاب الحفيظ واللوح المحفوظ واللوح الاخضر والكون الماتى والباس بسم الله
الرحمن الرحيم وهو اسم الرحمن وشراب العرفان وهى نفس الله التى لا يعلم ما فيها غيره وقال
فى بيان قوله ولها قوى خمس بقاء فى الفناء فى سجاته وجهه وسقم من خشيته وشفاء
نعمته ورحمته وعز تجلياته وعبادته وتفويض الامور اليه فى ذل عبوديته وفقر من البدن

> [illegible] فى [illegible] او اضافها فى الخبر الثانى عشر ايضا

نفسا

في غنا التوكل عليه وصبر على المكروه فى بلائه ولها خاصيتان الرضا بما يفعله وهو العبودية
الخالصة والتسليم لكل ما يجرى به وهذه النفس التى مبدوها من الله اى من فعله وتختبر
لا من ذاته لانه لا يخرج منه شئ ولا يعود اليه شئ ولكن كل شئ مبدوه من الله اى من اصله
الصادر عن فعل الله فانه يقال انه من الله واليه يعود اى الى صبه اى من اثر فعله يعود كما قال
والى الله ترجع الامور اى الى حكمه وتقديره قال الله تعالى ونفخت فيه من روحى وهى روح خلقها
وكونها وشرفها بالانتساب اليه لاختصاصه به كما قال بيتى وعبدى كما شرفها بانتساب صنعها
منه وعودها اليه والعقل وسط الكل اى باطن هذه النفوس الاربع لا باطنه لانه فى ابداره حين
قال تعالى له ادبر فادبر اى فى ادباره اليها عنه حين قال تعالى اقبل فاقبل فهى النزول نزل بينا وفى الصعود
صعد بنا انتهى واقول لنظم من كلامه ره ان النسخة التى كانت عنده ره كان فيها بعد قوله بقاء
فى فناء هكذا وسقم فى شفاء ولكن ما رايته من النسخ هكذا ونعيم فى شقاء وهكذا كان فى نسخة
الفاضل السعيد القمى ره ايضا فانه ره فى بعض رسائله لبيان هذا الخبر بما يعلم منه ذلك و
ولا باس بان نشير الى بعض كلامه قال ره لعل المراد بالفكر فى قوى الناطقة هى القوة المذكرة
ان يكون معدن كنز للصور والمعانى وبالذكر القوة الحافظة وبالعلم القوة النظرية وبالحلم القوة العملية
وبالنباهة القوة الحدسية ويمكن فى الثلثة الاول ان يكون هى مراتب القوة النظرية وفى الاخيرتين
كما ذكرنا واما قوى النفس الكلية الالهية فكلها فى غاية التسبيح فالبقاء الدائم لا يمكن الا بالفناء عن
كل شئ حتى عن الفناء والنعيم الدائم لا يحصل الا بتحمل المشاق ومقاساة الشدايد وكذا العزة التامة
عند الله لا تنال الا بالذل بين الناس تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض
ولا فسادا وكذا الاقتدار الكلى الى الله لا يحصل الا بالاياس عن الناس فانهم لا يملكون ضرا
ولا نفعا بالبرهان والقياس ودرجة الصابرين لا يوصل اليها الا بان لا تاسوا على ما فاتكم

ولا نفرض جوابا اتكم وفي قوله والعقل وسط الكل تصريح بان هذه النفوس كالدوائر والعقل
كالمركز غير ان المركز في الدوائر العقلية هو المحيط بالدائرة بخلافه في الدوائر الجسمانية ومن
ذلك يظهر ان الكل مستور لهذا القلب وانما هو تنزلات ذلك النور واستشهاده بقوله
ونفخت فيه من روحي لبيان ان مبدأ هذه الانفس من الله تعالى وبقوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة لبيان ان الله تعالى عودها بالكمال انتهى ملخصا

الحديث

الحديث السابع والعشرون في بيان الموت وما يرد على الميت في قبره من السؤال والجواب و
الثواب والعقاب في البحار عن امالي الصدوق عن سعيد بن المسيب قال كان علي بن الحسين
يعظ الناس ويزهدهم في الدنيا ويرغبهم في احوال الاخرة بهذا الكلام في كل جمعة في مسجد
الرسول وحفظ عنه وكتب كان يقول ايها الناس اتقوا الله واعلموا انكم اليه ترجعون فتجد
كل نفس ما عملت في هذه الدنيا من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا
بعيدا ويحذركم الله نفسه ويحك ابن ادم الغافل وليس بمغفول عنه ان اجلك اسرع شيء
اليك قد اقبل نحوك حثيثا يطلبك ويوشك ان يدركك وكان قد اوفيت اجلك وقبض الملك
روحك وصرت الى منزل وحيدا فرد اليك فيه روحك واقتحم عليك فيه ملكاك منكر ونكير لمسائلتك
وشديد امتحانك الا وان اول ما يسالانك عن ربك الذي كنت تعبده وعن نبيك الذي ارسل
اليك وعن دينك الذي كنت تدين به وعن كتابك الذي كنت تتلوه وعن امامك الذي كنت
تتولاه ثم عن عمرك فيما افنيته ومالك من اين اكتسبته وفيما اتلفته فخذ حذرك وانظر لنفسك
واعد الجواب قبل الامتحان والمسألة والاختبار فان تك مؤمنا تقيا عارفا بدينك متبعا
للصادقين مواليا لاولياء الله لقاك الله حجتك وانطق لسانك بالصواب فاحسنت الجواب فبشرت
بالجنة والرضوان من الله والخيرات الحسان واستقبلتك الملائكة بالروح والريحان وان لم تكن
كذلك تلجلج لسانك ودحضت حجتك وعييت عن الجواب وبشرت بالنار واستقبلتك ملائكة
العذاب بنزل من حميم وتصلية جحيم الحديث بيان قوله ويحك في المجمع ويل هي بمعنى ويح اسم فعل
بمعنى الترحم وويح كلمة رحمة كما ان ويل كلمة عذاب وبعض اللغويين يستعمل كلا منهما مكان الاخرى
ونقل عن اليزيدي انهما بمعنى واحد تقول ويح لزيد وويل لزيد ترفعهما على الابتداء ولك
ويح زيد وويل زيد على الاضافة فتنصبهما باضمار فعل وعن المجمع ويح كلمة ترحم وتوجع

لمن وقع في هلكة وقد يأتي للمدح والتعجب قوله جثيا اي حال كونه مربعا او اقيا لا ربعا و
الاقتحام الدخول في الشيء بشدة وقوة والحلقة السلاح كما عن الباقر ع وفي المجمع وفي الرتيم خذوا
حذركم اي خذوا طريق الاحتياط واسلكوه والحذر والحذر بمعنى واحد كالاثر والاثر والروح
بالفتح الراحة والاستراحة والحبوة الدائمة وبالضم الرحمة لانها كالروح للمرحوم وقد قرئ بالوجهين قوله
تعالى فروح وريحان في الاية بالرزق الطيب وعن بعضهم ان المؤمن يؤتى به عند الموت من الجنة
فيشمه ويقول انا عملك الصالح والتلجلج التردد في الكلام ودحضت الحجة بطلت والنزل بضمتين
الجزاء وما يعد للضيف النازل على الشخص من الطعام والشراب والحميم الماء الشديد الحرارة يسقى
منه اهل النار او يصب على ابدانهم والتصلية التلويح على النار وعن الصادق ع فنزل من حميم
يعني في قبره وتصلية جحيم في الاخرة ثم ان في هذا الحديث الشريف امورا ينبغي بيانها احدها
الموت كما اشار اليه بقوله واعلموا انكم اليه ترجعون وقوله ان اجلك اسرع شيء اليك وعروضه
لكل نفس مما لا شك فيه قال تعالى كل نفس ذائقة الموت ومنافعه كثيرة وبه يصل كل عامل الى
ثمرة عمله وبه يتحقق صدق الوعد والوعيد وليس هو امرا اعتباريا بل مخلوق كما عن جميع
كتب وكلام الله تعالى منادية بان الله تعالى خلق الموت والحياة والاخبار متظافرة بان الموت يؤتى
في القيامة في صورة كبش املح فيذبح وقد اختلفوا في سببه عرفا قال في العرشية ان سببه قوة
جوهر النفس واشتدادها في الوجود فرجوعها بحركتها الذاتية الى الجاعل الذي صدرت عنه
واليه منتهاها فتعرض عن هذا البدن وتتحول عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية وليس الامر كما زعمه
الاطباء وعلماء الطبيعة ان سببه عروض تناهي القوى الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زوال
الرطوبة الغريزية الاصلية او غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب خطوطها عن طالع المولود وقال الشيخ
الاجل في شرحها ما ملخصه ان الممكن لا يكون من ذاته الحركة الجوهرية الذاتية على مرادهم من انه

به في يد الله سبحانه يرفعه ويقبله المولود انا لاشياء كلها واقفة على ساق العبودية لا تملك لنفسها
ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا فبالله تتحرك النفس الى النشأة الباقية وبه تعرض عن
هذا البدن والمراد ان الله تعالى وكل بها ملائكة ينقلونه بامره تعالى الى كل حركة وسكون وتعرض عنها
بامره عن عالم الطبيعة وهي كارهة ولو كان الامر كما ذكر المصنف لما كرهت الموت واورد على قوله بل
الامر كما زعم الاطباء انه بانا اذا جرينا على ظاهر الامر كان كلامهم اصح من كلامه لان النفس انما وضعت
في هذا المكان البدني على خلاف محبتها ولكنها لا توضع الا في مكان تام تنادي به شئونها فاذا
تناهت القوى الطبيعية التي هي للصلاح لمسكنها والمعينة لها على مطالبها ولم تقدر على اصلاح
المسكن خرب المسكن فلم يبق لها قرار بخراب الدار وكذا اذا انقرضت الحرارة الغريزية التي هي الحاملة
للروح البخاري الحامل للنفس الفلكية الحاملة للنفس الناطقة فاذا ذهب ما تتعلق به ذهبت كاشراق
الشمس اذا ذهب الجدار الذي يتعلق به ذهب الاشراق قال ويؤيد هذا ما مر من حديث كميل حيث
ذكر ان النفس الحسية الحيوانية سبب فراقها اختلاف المتولدات وان الناطقة القدسية سبب فراقها
تحلل الالات الجسمانية التي هي متعلق مركبها فاذا خربت الالات الجسمانية لم يكن لها تعلق باصلاح
محل متعلقها اذ لا تمكن من ذلك الا بالالات بواسطة الحيوانية وكلامه ع يشهد بصحة قول الاطباء
وكذا الاخبار التي ذكرت فيها الاسباب الموجبة للموت من الامراض والسموم والقتل والتردي و
الغرق وما اشبه ذلك كلها مما يشهد بصحة قول الاطباء وبطلان قول المصنف من ان سبب الموت قوة جوهر
النفس وما ادري هل عنده ان نفس النبي ص ما قوي جوهرها ولا اشتد في وجودها الى ان عرج
الى السماء ونزل وعاش مدة طويلة وبعد هذه المدة اشتدت واما الامداد العلوية فهي ايضا اسباب
جعل الله تعالى لها تأثيرا بحسب احوالها ونظراتها وحركاتها كما يشهد به الاخبار انتهى ثانيها القبر
كما اشار اليه بقوله وصرتم الى منزل وحيدا فان ذلك المنزل هو القبر قال الشيخ ره في بعض رسائله

انما هيئة القبر محل سكنى الموتى واول منزل من منازل الاخرة واما في الظاهر فهو بيت الجسد
وهو معروف واما في التأويل فهو طبيعة الشخص وجثته وبه فسر ان الله يسمع
من يشاء وما انت بمسمع من في القبور وقال في شرح الجامعة في قوله ومقبوركم في القبور وان
ان يراد بها الطبايع التي استجنت فيها العقول والارواح والنفوس فمنها جزء غير منها خير ظاهرا
الى ان تبين ان العقل والروح والنفس كانت ظاهرة بالفعل لم تسبق بمازج فلما نزلنا الى
الطبيعة المسماة بالقبر المعنوي كانت الثلثة فيها مما نجز بالعقل ظاهرة بالقوة ثم قال فالطبيعة
هي القبر الاول قبل الدنيا وهو المشار اليه بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم يعني وكنتم امواتا قبل هذه الدنيا وذلك بعد ان كلفهم في عالم الذر فقال
لهم الست بربكم فقالوا بلى فاجاب من اجاب وانكر من انكر وسكت من سكت ثم كسرهم في الطبيعة
فكانوا فيها ادهر اياما ثم احياكم اي بعثكم من قبور طبايعكم انتهى وعقد كربه في غير موضع من شرح
العرشية معنى اخر وهو الموضع الذي احدث عن يوسف الى فرخ منظقي ابيه وامه عند
تخلفه كما ستسمع في شرح الحديث الاتي انشاء الله والظاهر ان المراد بالقبر هنا الذي يفتح فيه الملكان
للسؤال ويدخل فيه رومان ويحصل فيه الضغطة ويرد فيه الروح الى بدن الميت هو ما ذكر
اولا سواء كان هو القبر المعروف او غيره كالبحر وبطون السباع او غيرهما فان ما ورد في الاخبار
من سؤال القبر وضغطته وثوابه وعقابه يرد على الميت وان لم يدفن في التراب فعن الصادق
عن المصلوب يصيبه عذاب القبر فقال ان رب الارض هو رب الهواء فيوحي الله عز وجل الى الهواء
فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر انتهى ويشهد بذلك ما روي عن النبي صلعم ان
القبر اول منازل الاخرة فان نجى منه فما بعده ايسر منه وان لم ينج منه فما بعده ليس اقل منه وما
عن الكافي عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله اني سمعتك وانت تقول كل شيعتنا في الجنة

على ما كان فيهم قال صدقتك كلهم والله في الجنة قال قلت جعلت فداك ان الذنوب كثيرة
كبار فقال اما في القيمة فكلكم في الجنة بشفاعة النبي المطاع او وصي النبي ولكني والله اتخوف
عليكم في البرزخ قلت وما البرزخ قال القبر منذ حين موته الى يوم القيمة انتهى فيدل على ان
القبر مكان الميت من حين موته الى القيمة وهذا المعنى هو الذي يستعمر عن العلامة المجلسي ره انه
اتضح من ان المراد بالقبر في اكثر الاخبار ما يكون الروح فيه في عالم البرزخ ولكن الظاهر اتحاده
مع ما مر من انه اول منزل من منازل الاخرة فان ما بين الموت والقيمة منزل واحد وهو المنزل
الاول من منازل الاخرة والمنزل الثاني هو القيمة من اول البعث من القبور الى دخول الجنة او
النار والمنزل الثالث هو الجنة او النار ثم الامور الموعودة في المنزل الاول من السؤال وغيره
يمكن ان يحصل بعد الموت بفاصلة لكن تغسل ويكفن ويدفن فان الظاهر من الاخبار ان السؤال
والضغطة وغيرهما يكون بعد دفنه ويمكن ان يحصل بعد الموت من غير فاصلة كما لا يبعد ذلك فيمن
خسفته الارض او مات في وهدة وبقي من غير يغسل ولا دفن وفيمن يودع في مكان لان ينقل
الى احد المشاهد المشرفة احتمالان ولكن الالتجاء من العاجز المسكين بمن هو ملاذ الخائفين و
ملجاء الهاربين يقتضي ان يكون من الامنين الفائزين كما تم في الزيارة الجامعة فاز من تمسك
بكم وامن من لجاء اليكم اللهم اجعلنا من المتمسكين بهم والملتجين اليهم صلوات الله وسلامه
عليهم ثم انما سؤال القبر فهو حق لا مرية فيه فعن الصدوق في رسالة العقايد اعتقادنا
في المسائلة في القبر انها حق لا بد منها وعن شارح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقية سؤال
منكر ونكير في القبر واخبارنا به متظافرة بل متواترة ولكن في كثير منها انه لا يسأل في القبر الا
من محض الايمان محضا او من محض الكفر محضا وفي البحار ان مقتضى قواعد العدلية وظواهر النصوص
الناصبين والابرار انما يسأل في القبر المكلفون الكاملون لا الاطفال والمجانين والمستضعفون

واما الانبياء والائمة وان كان المفهوم من فحوى عدم سؤال من لقن وامثالهم ومن مات ليلة
نبال وهو مضغوط على بعض محملاته وغيره مما يدل على رفعة شأنهم عدم السؤال عنهم لكن لما
لم نر فيه نصا صريحا فالاولى عدم التعرض له نفيا واثباتا ولذا لم يتعرض له علماؤنا رضوان الله
عليهم وعن صاحب المجمع البيضاء انه بعد نقل اختلاف اهل السنة مع الائمة سلام الله عليهم
مستثنون من هذه الاحكام ثم من يأتي القبر اولا للسؤال هو رومان فتان القبور كما صرح
به غير واحد من اجلة علمائنا الاخيار ويأتي كيفيته في شرح الحديث الحادي والثلثين ثم
اذا فرغ رومان يأتي منكر ونكير وهما اسمان للملكين كما هو ظاهر كثير من الاخبار وعن الجبائي
وابنه والبلخي انكار تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند
تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الكافر وقيل سمي ملكا الكافر ناكرا ونكيرا وملكا المؤمن
مبشرا وبشيرا وكيف كان فهما يسألان الميت بعد رد الروح اليه كلا او بعضا على اختلاف
في ظاهر الاخبار ويسألانه عن امور اختلف الاخبار فيها اختلافا بالزيادة والنقصان والكل حق
ولعل الاختلاف بالاجمال والتفصيل فيكون في الاقل اقتصارا على الاكثر او بالنسبة الى المسؤلين
فبعضهم يسأل اكثر وبعضهم اقل واستبعاد بعض الجهال لسؤال القبر وسائر ما ورد من الثواب
والعقاب استنادا الى ان الميت جماد وانا لا نشاهد فيه اثرا من ذلك مما لا ينبغي الالتفات
اليه مع ان تمام ما يأتي ما يبطل استبعادهم حيث ان ثواب القبر وعقابه وهو ايضا مما لا ريب
فيه وقد اتفقت عليه الامة سلفا وخلفا كما صرح به في البحار قال وقال به اكثر اهل الملل ولم ينكره
من المسلمين الا شرذمة قليلة لا عبرة بهم وقد انعقد الاجماع على خلافهم سابقا ولاحقا والاحاديث
الواردة فيه من طرق العامة والخاصة متواترة المضمون وكذا بقاء النفوس بعد خراب الابدان مما ذهب
اكثر العقلاء من المليين والفلاسفة ولم ينكره الا فرقة قليلة كالقائلين بان النفس هي المزاج

وانما

واما امثالهم ممن لا يعبأ بهم ولا بكلامهم وقد عرفت ما يدل عليه من الاخبار الجلية وقد اجيب عليه
البراهين العقلية الى اخر ما ذكره ره وقال ره قبل ذلك اعلم ان الذي ظهر من الايات الكثيرة و
الاخبار المستفيضة والبراهين القاطعة هو ان النفس باقية بعد الموت اما معذبة ان كان
ممن محض الكفر او منعمة ممن محض الايمان او يلهى عنه ان كان من المستضعفين ويرد اليه الحيوة
في القبر اما كاملا او الى بعض بدنه كما في بعض الاخبار ويسأل بعضهم عن بعض العقائد وبعض
الاعمال ويثاب ويعاقب بحسب ذلك وتضغط اجساد بعضهم وانما السؤال والضغطة
في الاجساد الاصلية وقد يرتفعان عن بعض المؤمنين كمن لقن او مات في ليلة الجمعة او يومها
ثم يتعلق الروح بالاجساد المثالية اللطيفة الشبيهة باجسام الجن والملائكة المضاهية في الصورة
للابدان الاصلية فينعم ويعذب فيها ولا يبعد ان يصل اليه الالام ببعض ما يقع على الابدان
الاصلية لسبق تعلقه بها وبذلك يستقيم جميع ما ورد في ثواب القبر وعذابه واتساع القبر وضيقه
وحركة الروح وطيرانه في الهواء وزيارته لاهله ورؤية الائمة باشكالهم ومشاهدة اعدائهم معذبين
وسائر ما ورد في امثال ذلك فالمراد بالقبر في اكثر الاخبار ما يكون الروح فيه في عالم البرزخ و
على هذا يمكن القول بتجسم الروح ايضا بدون الاجساد المثالية لكن مع ورود الاجساد المثالية
في الاخبار المعتبرة لا محيص عن القول بها وليس هذا من التناسخ الباطل في شيء كيف وقد قال به كثير
من المسلمين كشيخنا المفيد وغيره من علمائنا المتكلمين والمحدثين بل لا يبعد القول بتعلق الروح
بالاجساد المثالية عند النوم ايضا كما يشهد به ما يرى في المنام وقد وقع في الاخبار تشبيه حال البرزخ
وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يشاهد فيها بل يمكن ان يكون للنفوس القوية العالية اجساد مثالية
كثيرة كائمتنا صلوات الله عليهم حتى لا نحتاج الى بعض التأويلات في حضورهم عند كل ميت وسائر
غرائب احوالهم من عروجهم الى السموات كل ليلة جمعة وغير ذلك مما يأتي من الاخبار وقد نقل

عن الشيخ البهائي انه قال قد يتوهم ان القول بتعلق الارواح بعد مفارقة ابدانها العنصرية
باشباح اخر كما دلت عليه الاحاديث قول بالتناسخ وهذا توهم سخيف لان التناسخ الذي اطبق
المسلمون على بطلانه هو تعلق الارواح بعد خراب اجسادها باجسام اخر في هذا العالم اما
عنصرية كما زعم بعضهم ويقسم الى النسخ والمسخ والفسخ والرسخ او فلكية ابتداء او بعد ترددها
في الابدان العنصرية على اختلاف آرائهم الواهية المفصلة في محلها واما القول بتعلقها في عالم
آخر بابدان مثالية مدة البرزخ الى ان تقوم قيامتها الكبرى فتعود الى ابدانها الاولية باذن مبدعها
اما بجمع اجزائها المتشتتة او بايجادها من كتم العدم كما انشاها اول مرة فليس من التناسخ في
شيء وان سميته تناسخا فلا مشاحة في التسمية اذا اختلف المسمى وليس انكارنا على التناسخية و
حكمنا بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدن الى آخر فان المعاد الجسماني كذلك عند كثير من
اهل الاسلام بل بقولهم بقدم النفوس وترددها في اجسام هذا العالم وانكارهم للمعاد الجسماني
في النشأة الاخروية قال الفخر الرازي في نهاية العقول ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها
الى الابدان لا في هذا العالم والتناسخية يقولون بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون
الآخرة والجنة والنار وانما كفروا من اجل هذا الانكار انتهى كلامه ملخصا اقول ظاهر النوبي المعهد
مبين القول انتهى كلامه زاد الله اكرامه واقول من الاخبار المعتبرة الواردة في الاجساد المثالية ما في
الكافي عن ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله قال قلت له جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين
في حواصل طيور خضر حول العرش فقال لا المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه في حوصلة طير لكن في
ابدان كابدانهم وفي آخر في قالب كقالبه في الدنيا فياكلون ويشربون ومادرين في ثواب القبر و
عقابه ان بعد السؤال عن المؤمن وجوابه ينادي مناد من السماء ان صدق عبدي افرشوا له في قبره
من الجنة وافتحوا له في قبره بابا الى الجنة والبسوه من ثياب الجنة حتى ياتينا وما عندنا خير له ثم

سلطا

يسلط الله عليه في قبره تسعة وتسعين تنينا فينهشن لحمه ويكسرن عظمه يترددن عليه كذلك
الى يوم البعث لو ان تنينا منها نفخ في الارض لم تنبت زرعا قال شيخنا البهائي في وجه تخصيص
العدد المذكور انه قال بعض اصحاب الحال لعل عدد هذه الحيات بعدد الصفات
المذمومة من الكبر والرياء والحسد وغيرها فانها بعينها تنقلب حيات في تلك النشأة كذا
نقل عنه العلامة المجلسي ره في البحار ثم قال ولبعض اصحاب الحديث وجه ظاهري اقناعي في
محصله انه ورد في الحديث ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ومعنى
احصائها الاذعان باتصافه تعالى بها وروى الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة
واحدة بين الجن والانس والبهائم واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده فتبين من الحديث
الاول انه سبحانه بين لعباده معالم معرفته بهذه الاسماء التسعة والتسعين ومن الحديث الثاني
ان لهم عنده في النشأة الاخروية تسعة وتسعين رحمة وحيث ان الكافر لم يعرف الله سبحانه بشيء
من تلك الاسماء جعل له في مقابل كل اسم رحمة تنينا ينهشه في قبره هذا حاصل كلامه وهو كما
ترى انتهى كلام البحار واقول لا يخفى ان هذا الوجه ادق واحسن من الوجه الاول اذ في الاول بعد
سؤال ان مقتضى الحديث على ذلك الوجه ان يكون لكل من الكفار تسعة وتسعين
صفة مذمومة وهو غير ظاهر ولا يبين بخلاف الوجه الثاني انه يبين فيه ذلك حيث ان محصله
ان الكافر منكر لجميع الاسماء التسعة والتسعين في الحقيقة وان كان في الظاهر معترفا بها كلا
او بعضا فان هذا الاعتراف غير نافع كما ان قول لا اله الا الله غير نافع له ولا ينجيه من العذاب مع ما
ورد من ان من قال لا اله الا الله دخل الجنة او امن من العذاب ونحو ذلك فاذا كانت الاسماء
الكاملة تسعة وتسعين وكان الكافر منكرا للكل منها سلط الله عليه بانكار كل واحد تنينا وهذا
وجه حسن تم الكلام ح في ان كون اسمائه تعالى بهذا العدد وجهه ماذا وهو كلام آخر ثم لا يخفى ان

ان ماذكره هذا البعض في معنى الاحصاء وان كان حسنا الا ان الاظهر عندي في معنى احصاء
تلك الاسماء احصاء التخلق بها في ذاته بمعنى جعل نفسه متصفة بتلك الصفات متخلقة ومظهرا
لها والله العالم ولنرجع الى ما قصدنا بيانه وهو ان ثواب القبر وعقابه هو ما سمعت ويجيء مما نطقت
به الاخبار وليس من الامور الموهومة والمتخيلة على ما عن بعض ويظهر من العرشية ايضا حيث قال
في بيان الامر الباقي من اجزاء الانسان والاشارة الى عذاب القبر ان البرهان دل على بقاء القوة
الخيالية التي هي منفصلة الذات عن هذا البدن وهي اخر هذه النشأة الاولى واول النشأة الاخرة
فالنفس متى فارقت البدن وحملت الصورة المذكورة معها ظنها ان تدرك امورا جسمانية محسوسة
تشاهدها بحسها الباطن الجامع للمحسوسات الذي هو اصل الحواس كما علمت فتتصور بذاتها الشخص
الذي كانت فيه في الدنيا ومات عليها فتتصور ذاتها انها القبر بانها انما البدن بعين الانسان المقبور
الذي مات على صورته [illegible] مقبورا ويدرك الالام الواصلة اليه على سبيل العقوبات
الحسية على ما وردت به الشريعة الحقة فهذا عذاب القبر وان تتصور ذاتها على صورة ملائمة وتصادف
الامور الموعودة فهذا ثواب القبر واليه الاشارة بقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران انتهى وهو بظاهره مخالف لما نطق به الكتاب والسنة قال الشيخ الاجل ان ما ذكره من انه
ماخوذ من الشريعة الحقة لا يصح الا اذا اريد بالشريعة الحقة شريعة الصوفية من الاباحية والفلسفية
التي يقولون فيها اصحابها ان النعيم بجميع انواعه والعذاب بجميع انواعه راجع الى النفوس وانما امور
عقلية كما يظهر من كلام المحقق وان اسباب السعادة منحصرة في حصول الحكمة النظرية لانما هي سعادة
النفوس والجميل به هو شقاوة النفوس وكلما ذكره هو ولو لك خلاف الشريعة الحقة نسأل الله
الهداية الى سواء السبيل فانه خير هاد ودليل الحديث السابع والعشرون في النفختين وما يقع
بعد كل منهما في الخبر عن علي بن ابرهيم في تفسير قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن

في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون انه روى بسنده عن ثوير بن
ابي فاختة عن علي بن الحسين عم قال سئل عن النفختين كم بينهما قال ما شاء الله فقيل له فاخبرني يا بن
رسول الله كيف ينفخ فيه فقال اما النفخة الاولى فان الله يامر اسرافيل فيهبط الى الدنيا ومعه صور
وللصور راس واحد وطرفان وبين طرف كل راس منهما ما بين السماء والارض قال فاذا رات
الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الدنيا ومعه الصور قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض قال
فينفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض فلا يبقى في الارض ذو روح الا صعق
ومات ويخرج الصوت من الطرف الذي يلي السموات فلا يبقى في السموات ذو روح الا صعق
ومات الا اسرافيل قال فيقول الله لاسرافيل يا اسرافيل مت فيموت اسرافيل فيمكثون في ذلك ما شاء
الله ثم يامر الله السموات فتمور ويامر الجبال فتسير وهو قوله يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا
وتبدل الارض غير الارض يعني بارض لم يكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات
كما دحاها اول مرة ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلا بعظمته وقدرته قال فعند ذلك
ينادي الجبار جل جلاله بصوت له جهوري يسمع اقطار السموات والارضين لمن الملك فلا يجيبه مجيب
فعند ذلك يقول الجبار عز وجل مجيبا لنفسه لله الواحد القهار وانا قهرت الخلائق كلهم وامتهم اني
انا الله لا اله الا انا وحدي لا شريك لي ولا وزير وانا خلقت خلقي بيدي وانا امتهم بمشيتي وانا
احييهم بقدرتي قال فينفخ الجبار نفخة في الصور فيخرج الصوت من احد الطرفين الذي يلي السموات
فلا يبقى في السموات احد الا حيي وقام كما كان ويعود حملة العرش ويحضر الجنة والنار ويحشر الخلائق
للحساب قال فرايت علي بن الحسين صلوات الله عليهما يبكي عند ذلك بكاء شديدا بيان الصور
لسكون الواو قرن من نور التقمه اسرافيل كما عن النبي قال الشيخ الاجل المراد به قلب الانسان الكبير
وهو المنفوخ به لا انه النفخة اذ لا نفع فيه قال تعالى ونفخ في الصور ونخرج منه على الارواح ويكون هيئته

كمثبة قلب الانسان الصنعيف الجسم الصنوبري الذي في صدر الانسان فيكون احد جانبيه اضيق
والاخر اوسع واما الطرفان فهما اذنا القلب الى جهة اهل السموات والدبر الى جهة اهل الارض
ثم ذكر فينفخ فيه نفخة في الصور ثم قال ره النفخة نفختان نفخة جذب بان يجذب النفس من خارج الى الجوف
ونفخة دفع بان يدفع النفس من الجوف الى الفضاء واسرافيل ينفخ في الصور نفختين فاذا نفخ النفخة
الاولى نفخة الصعق وهي نفخة جذب انجذبت كل روح الى ثقبتها وتفككت اركانها وبطلت تراكيبها
كما قال امير المؤمنين في حديث الاعرابي في وصف النفس الحيوانية وفي النفس سبعة مخازن ومنها
اخذت اركان الروح فاول المخازن تلقي صورتها المثالية وشبحها وفي الثانية حسها الهبائية
وهي كالحصة الملتوية من الخشب لعمل السرير قبل تعليمه وفي الثالث طبيعتها وفي الرابع صورتها
الجوهرية وفي الخامس دقيقتها الرطبة وفي السادس معناها العقلي فاذا نفخ النفخة الثانية نفخة
البعث والنشور وهي نفخة دفع تركبت اركان الروح كما تفككت فمر الحقيقة الاولى وهي النور الفؤاد
والوجود الذي هو المادة على العقل في تحويه وهو كامن تحت ظل الشجرة البيضاء فتعلق به ثم على
الروح وهي نائمة تحت ظل الشجرة الصفراء ثم على النفس وهي نائمة تحت ظل الشجرة الخضراء فتعلق بها
ثم على الطبيعة وهي نائمة تحت شجرة الياقوت فتعلق بها ثم على الهباء الجوهري فتعلق بها ثم على الصورة
في الاظلة الشجرية فتعلق بها فتنزل بما تعلقت بها الى الطينة الشخصية وهي ما تبقى منه مستديرة في
قبره كما في الكافي عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال سئل عن الميت يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى
لحم ولا عظم الا الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول
مرة انتهى فان هذه الطينة هي الجسد الاصلي الذي تركب من عناصر عالم الحور واختلطت في نزولها
الى هذه الدار بالاعراض وبعد الموت تبقى في القبر مستديرة قال ره ان تلك الاجزاء وان تفرقت
في بطون السباع او غيرها فانما بعد تخليصها من الاعراض الغريبة تستقر في قبرها اعني الموضع الذي

اخذت

العجب بالعين المهملة اصل الذنب وبالفارسي دنبالچه

اخذت عنه زينة التي هي حيث ينطفي ابيه وامه عند تخلقه ومعنى استدارتها هو ان يكون تلك
الاجزاء منتظمة مرتبة في ذلك الموضع بان تكون اجزاء الراس فوق اجزاء الرقبة مرتبة واجزاء الرقبة
فوق اجزاء الصدر وهكذا او عجب الذنب كما عن النبي صلى الله عليه وآله ان الجسد يبلى الا عجب الذنب فانه لا يبلى
حتى يخلق منه كما خلق اول مرة ان صحت الرواية كناية عن هذه الطينة التي يقال لها الهيولى اعني
لا عن غيرها كما قيل في المقام سمي بذلك لانه متأخر عن الانسان فان معناه اللغوي العظم الناتي
عن المقعدة المسمى بالعصعص ولعل هذا المعنى اللغوي يكون مرادا مما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا
انه قال اول ما يبلى عجب الذنب حيث يدل على فنائه وان كان اصلا يركب الجسد عليه كجؤجؤ
السفينة يبنى عليه السفينة وكيف كان فتنزل الحقيقة بما تعلقت بها في القبر فتدخل في الجسد
الذي صنع بعد تصفيته عن الاعراض صنعة بقاء وقوام وتحلية اتحاد استقبال دوفاه في
بحيث لا تنفك عنه ابدا فتخرج تلك الاجساد عن قبورها بصورها عند العود الى ارواحها الى
دار المحشر قال تعالى ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون اذا عرفت كيفية النفخ وغيره من كلام المفسر
الى بعض ما اشير اليه في هذا الحديث الشريف من امور اخر نبينها ان شاء الله تعالى فيما نذكره ملتقطا
على وجه الاختصار وما نبينه ره ولو في مواضع كما ان كثيرا مما ذكره في عشرة كذلك فنقول قال ره
واما قال علي بن الحسين ع فيخرج الصوت يعني مع ان النفخة نفخة جذب لان النفس الجذبي لا يحس
بصوته الا ما كان خارج القرن فيموت اهل الارض اي لانهم اقرب اجزاء الى الثلمة ثم يموت اهل السماء
الدنيا وهكذا جميع اهل السموات على الترتيب ثم ملك الموت فبهذه النفخة التي هي نفخة الجذب رجع
كل شيء الى اصله فبطل التركيبات فتمور السماء مورا اي تضطرب يعني يذهب منها ما اختلط من غيرها
من اعراض الدنيا والبرزخ ويرجع اليها ما اخذ منها سائر الحيوانات من النفوس والاجزاء وتسير
الجبال سيرا وتبسط وتبدل الارض غير الارض كما قلنا في قوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها وذلك لان

الارض خلقت منا وفيها نعيدكم فتكشف بذنوب بنى ادم فاذا صعبت ولحقت الذنوب واعراضها باهلها
عادت على صفائها كما خلقت اول مرة ولعل كما يتوهم ان الارض المعادة غير [هذه] الارض وانما تعاد صورتها
فانحطاط قوله كما دحاها اى بسطها اول مرة صريح فى ان المعاد هو هذه الارض لا انما هى المدحوة اول
مرة وقوله وتعيد عرشه على الماء بربها انه تعالى اذا ابطل الاسباب فكلها لم يبطل دينه وذكره ويكون الفا
برح الماء الذى جعل منه كل شىء حى اعنى وجهه الذى لا يفنى وهو محمد واهل بيته الطاهرون فانهم
هم الذين عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون هكذا قال جعفر بن
محمد ع وقوله فعند ذلك ينادى الجبار الخ ورد عنهم انهم هم القائلون بامر الله لمن الملك اليوم وانهم
هم المجيبون بقولهم لله الواحد القهار ويكون النداء بصوت جهورى اى غاية الكناية عن شدة ظهور الملك
والسلطنة وقوله فلا يبقى فى السموات احد الا خرج فاه ولهذا هو القيمة الكبرى فان القيمة قيامتان
صغرى وكبرى وهذه كبريهما واما الصغرى فلها اطلاقان احدهما ما عن النبى ص من مات فقد قامت
قيامته فان من مات باختياره بان مات نفسه كما امره الله فقد قامت قيامته ومادت سموات حواسه
الى الفنا وسيرت جبال انانيته وشهواته وقام قائم عقله حتى ملا ارض جسده قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما وكذا من مات فى هذه الدنيا وخرجت روحه من جسده فقد قامت قيامته وعرف ما هو عليه
من خير او شر وهذا يجرى فى طائفتين ماحض الايمان وماحض الكفر فان ملك الموت يقول للاول اما
ما كنت تحذره فقد امنك الله منه واما ما كنت ترجوه فقد ادركته ويقول للثانى ابشر يا عدو الله بسخط
الله تعالى وعذابه واما الطائفة الثالثة وهم الذين لم يمحضوا الايمان من المؤمنين ولا الكفر من الكافرين
فهؤلاء يلهى عنهم وهم موقوفون لامر الله فيحمل قوله على غير هذه الطائفة وثانيهما ما هو المعروف عند
اهل البيت وهو قيام القائم من ال محمد ادرجهم النبى اولها خروج الحسين وهذه القيمة وكذا الكبرى
لهما ميعاد عند الله وهو تعالى عالم بهما وهل يعلمهما الا الراسخون فى العلم عليهم السلم الا ان خلاف فى حكمه

من

من الايات والاخبار ظاهرة فى الثانى وقوله ويحشر الخلايق للحساب المراد به اما حشر الناس او الاعم
منه ومن الحيوانات اذ جميع ما يتعلق به الايجاد من الحيوان والنبات [والجماد] وغيرها من الجواهر والاعراض
وكيف كان فلا ريب فى اثبات العموم من دليل اخر غير هذا الخبر لعدم صراحته مع اختلاف الناس فيه
فان المحكى عن اهل الملل اتفاقهم على ان بعد هذه الدار لا بد من البعث لكل مكلف فى دار الجزاء ولكنهم
اختلفوا فى المكلف اما الانسان فهو مكلف اتفاقا باعتبار نفسه واما جسده فمن اثبت له شعورا و
ادراكا حكم باعادته ومن لم يثبت له ذلك حكم بعضهم باعادته تبعا لحكم الوحى وبعضهم بعدم اعادته
اصلا وبعضهم باعادته بصورته اذ التشخص بما هو لا بمادته وكذلك نقل الاتفاق على حشر الجن والشياطين
والملائكة انتهى ولكن فى بعض الاخبار ان الحساب على نوع كامل من الجن قريب من الانسان فعن خصال الشيخ
الصدوق عن النبى ص قال خلق الله الجن خمسة اصناف صنف حيات وصنف عقارب وصنف حشرات
الارض وصنف كالريح فى الهوا وصنف كبنى ادم عليهم الحساب والعقاب انتهى وفى حشر غير ما ذكر من
انواع الحيوان وغيره خلاف وكانه مبنى على الخلاف فى تكليفها المبنى على الخلاف فى ان لها شعورا
وتميزا ام لا والذى يقتضيه العقل والنقل من الايات والاخبار القريبة من التواتر لو لم يكن متواترة ان
كل شى له ادراك وتميز وتكليف بحسب درجته من الوجود وهذا وان كان يقتضى ان يكون عليه الحساب
والثواب والعقاب الا ان كون ذلك فى دار اخرى تام اتفق له على دليل من العقل واما النقل فالاخبار
الدالة على حشر الوحوش عموما وخصوصا وكون بعضها مما يكون فى الجنة كثيرة على ما صرح به العلامة المجلسى
فى البحار ثم قال وروى الصدوق فى الفقيه ان النبى ص ابصر ناقة معقولة وعليها جهازها فقال اين صاحبها
مروه فليستعد غدا للخصومة وروى فيه ايضا عن الصادق ع انه قال اى بعير حج عليه ثلث سنين يجعل من
نعم الجنة وروى سبع سنين وقد روى عن النبى ص استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط والاخبار
من هذا الباب كثيرة ونقل عن الرازى انه قال فى تفسير قوله تعالى واذا الوحوش حشرت قال قتادة يحشر كل شى

حتى الذباب للقصاص وقالت المعتزلة ان الله تعالى يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوضها على الالام
التي حصلت لها في الدنيا بالموت او القتل وعجز ذلك فاذا عوضت عن تلك الالام فان شاء الله ان
يبقي بعضها في الجنة اذا كان مستحسنا فعل وان شاء ان يفنيه افناه على ما جاء به الخبر واما اصحابنا فعندهم
انه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق ولكن الله تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء
ثم يقال لها موتي فتموت انتهى وقد ادعى ان الاقتصاص للجماء من القرناء يوم القيمة مما تواتر
معناه بين المسلمين وفي الكتاب المجيد انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقد عبد
من دون الله هبل وهو حجر منحوت ويوضع يوم القيمة في جهنم لا انه يعذب بل انه يعبد من دون الله
والا لما عذبه العدل الحكيم وقد وردت الاخبار ايضا في حشر الامكنة والازمنة من الشهور و
الليالي والايام والساعات لتشهد على اعمال العباد ولم اقف من النقل اتم على ما دل على
عموم الحشر في دار اخرى واي مانع من ان يكون جزاء بعض المكلفين من النبات والجماد في هذه
الدار وقد صرح الشيخ الاجل بان كل شيء مخلوق مكلف والا لما خلق وكل مكلف يحشر الى ربه
في احد الاوقات الاربعة اما في الدنيا او في البرزخ او في الرجعة او في القيمة لان يوم الحشر
يوم المجازات على الاعمال فاذا كان شيء مجازاته في الدنيا جوزي بها كما روي عنهم ما معناه انه
سئل انه قد يكون في بعض الشجرة شيء يابس كالرماد مما اصل هذا فقال ان تلك الشجرة تركت ذكر الله
سبحانه ذلك اليوم فارسل عليها ملكا فضربها بمقداره فاحرقها وليس لها يوم مجازاة وحشر يحشر
فيه الى ربها غير ذلك اليوم نعم لو كان لها ربط بانسان حشرت يوم القيمة للجازات ذلك الانسان انتهى
ملخصا وقال صاحب العرشية في بيان ان باقي الحيوانات لها حشر ام لا ما هذه عبارته قد اشرنا
الى ان لكل جوهر طبيعي حركة ذاتية وحلقا وبعثا وبداية وعودا والفلاسفة اثبتوا للطبايع غاية
ذاتية كما اثبتوا لها مبادي ذاتية وعود كل شيء الى ما بدئ منه فعود الاجسام الى القوى وعود

القوى الى النفوس وعود النفوس الى الارواح وعود الكل الى الله تعالى كما قال الا الى الله تصير الامور
وقوله وكل اتوه داخرين فمن علم من ابن مجيئه علم الى ابن ذهابه لكن الكلام انما هو في تعيين الشخص
الجزئي بعينه بقاء وتعيين وتحشر الجامع للنشاتين قال وهذا في الانسان امر محقق وفصل في غيره
من الحيوانات بان ما يكون له نفس متخيلة متذكرة فوق النفس الحساسة فهو باق بعد الموت محشور
الى بعض البرازخ غير معطل عن مجازاته لان العناية تابى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال واما حشر
النفوس الحساسة لا المتخيلة المتذكرة فكحشر القوى النفسانية الى الصعيد بما ورد بيانه بما كما ذكره معلم
الفلاسفة في كتابه في معرفة الربوبية وكذا النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او يبست كما ذكره بعض
العرفاء انتهى وقد نبه ان قوله لكل جوهر الخ وان كان صحيحا الا انه لا اختصاص له بالجوهر بل الموجودات كلها
على نمط واحد فان كل سافل فيه ما في العالي وان كان بنحو ضعيف وعود الاجسام الى القوى يحتمل
ان اراد بعودها اليها نحو عود كل سافل الى عالية وهو خلوصه عن الاعراض وصفاؤه بحيث يحكي
العالي ويفعل افعاله كالحديدة المحماة كانه يصير عينه واما ما اختاره من التفصيل فاورد على الشيخ
الاجل بان كل حيوان له تخيلات وتصورات ولو ان حيوان لا يميز طعامه مما شابه لونه بل قيل انها مدركة
الكليات وان لها نفوسا ناطقة وهو كذلك لا يمنع من فاضل اصحاب النفوس الناطقة ولكن تفوقها
الناطقة بحسب رتبتها من الوجود فاقصر ضعيفة فانا حصل لنا منها وظهر منا ما وراء الاجسام الا انه
كما يكون لبعض الحيوانات بل لبعض الجمادات والنباتات ايضا عن صاحب المعجزة وح فكل موجود
من انواع الحيوان وغيره فيه مشكل وما ذكره من ان العناية تابى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال
جار في الكل والقول بان بعضها باق بعد الموت وبعضها فان غير موجه فان كل الاشياء فانية كلها
ووجوهها باقية من غير تفصيل في ذلك كل شيء هالك الا وجهه وح فكل شيء راجع الى ما منه بدئ
الا ان الرجوع في بعضها رجوع مجاورة وهو كل شيء يدرك الامور الكلية من الانسان وغيره لانه

لابد المستعد منه او في بعضها رجوع مما رجعه وهو كل شيء الخطاء عن تلك الرتبة فانه راجع الى مبدئه
رجوع مما رجعه صونا في الحبيبة لا النفس وعدم عود الماء رجعه وعود الجاري في كلام مولانا امير المؤمنين
في الحديث الثاني عشر فارجع اليه

الحديث الثامن والعشرون

في بيان المعاد الذي يعبر عنه في الكتاب والسنة بالبعث والحشر ايضا واثبات ان الروح والبدن يعادان جميعا في المعاد في باب الثالث

عن الخصال عن ربعي بن حراش عن علي ع قال قال رسول الله لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربعة حتى يشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واني رسول الله بعثني بالحق وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت
وحتى يؤمن بالقدر **بيان** الظاهر ان المراد من الايمان بالقدر هو التصديق بان كل ما يقع في
العالم انما يكون بتقدير من الله تعالى وعدم تحقق الايمان بدون هذا التصديق مما ينطق به جملة
من الاخبار منها ما عن ابي جعفر ع لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية
وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة منهن فقد كفر وقد
مر في الحديث السابع والثلاثين ما يتعلق في هذا المقام فراجع واما عدم تحقق الايمان بدون الشهادتين
فظاهر لا خفاء فيه واما عدم تحققه بدون التصديق بالبعث الذي نحن بصدد بيانه فهو ايضا
مما لا شبهة فيه اذ من البين ان من لم يصدق بعود النفس وكذا بعود البدن ليس بمؤمن ولا مسلم
المقصود هنا بيان لزوم عودهما جميعا فنقول اما عود النفس فقد نقل اتفاق المليين عليه من الاولين
والاخرين عليه والادلة النقلية من الكتاب والسنة المتواترة القطعية بل الضرورية ناطقة به وقد
استدل عليه من طريق العقل ايضا بان التكاليف متوجهة الى النفس لما اودع فيها من الحيوة والتمييز و
ومعرفة الخير والشر والتمكين من فعل الطاعات والمعاصي فيجب ان تعاد ليجازى باعمالها من خير و
شر ولا يصير ما تحملته من المشاق عبثا وما ارتكبته من الظلم والعصيان عن المكافات خاليا واما
عود البدن فلا دليل عليه من العقل وانما الدليل عليه من الشرع من الكتاب والسنة المتواترة

والاجماع

واجماع المسلمين بل جميع اهل الشرايع وقال الشيخ الاجل لا وجه لمنع دلالة العقل بل العقل يدل على
ذلك يعني ما دل على عود النفس اذ الوجود الفائض من فضل الله سبحانه في كل مرتبة له شعور وتمييز
واختيار غاية الامر ان هذه الامور في الجسم اضعف منها في الروح والاعمال الدنيوية التي يثاب عليها
او يعاقب صادرة من الروح مع الجسد فلو اثيب الروح خاصة على ما وقع منه ومن الجسد لكان العامل
قد نقص من اجره وهو خلاف مقتضى العدل وقد قال سبحانه وما التناهم من عملهم من شيء واني
لا اضيع عمل عامل منكم ثم ان صاحب العرشية قد مهد فيها اصولا يستفيد منها كشف الحجاب عن كيفية حشر
الاجساد وفرع عليها جملة من مسائل المعاد ونحن نشير اليها والى ما فرع عليها ثم نعقبه بذكر ما
افاده الشيخ الاجل على وجه الاختصار مما يحكم به العقل وينطق به الايات والاخبار فنقول اما
الاصول التي مهدها فالاول منها ان تقوم كل متشخص بصورته لا بمادته وهي عين ماهيته وتمام
حقيقته فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا
عند ذلك التجرد وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته والثاني
منها ان تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص مجردا كان او ماديا واما المسمى بالعوارض المشخصة
فهي من امارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوماته ويجوز تبدلها مع بقاء الشخص بهويته كما يشاهد
من تبدل الاوضاع زيد وكمياته وكيفياته وهو هو بعينه والثالث ان الوجود الشخصي يجوز ان يشتد
وان الهوية الجوهرية مما يشتد ويتحرك في جوهريته حركة واحدة متصلة والواحد بالاتصال
واحد بالوجود والتشخص الى ان قال وبالجملة كلما كان الوجود اشد واقوى كان اكمل ذاتا واكثر
اثارا الا ترى ان نفس الحيوان لكونها اقوى وجودا من النبات والجماد تفعل افاعيلها مع زيادة
ونفس الانسان تفعل افاعيلها كلها مع النطق والعقل بفعل الكل بالاشارة والباري يفيض
على كل ما يشاء والرابع ان الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل من الفاعل لاجل استعدادات

المواد ومشارکة القوابل حتی قد یحصل الشیء بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهات الفاعلیة من غیر مشارکة قابل ووضعه واستعداده ومن هذا القبیل وجود الافلاک والکواکب ومن انشاء الصور الخیالیة بمحض الارادة فانها قائمة بالنفس لا بغیرها ولکنها الآن ضعیفة الوجود ومن شانها ان تصیر اعیانا موجودة بوجود اقوی من وجود الصور المادیة والخامس ان القوة الخیالیة من الانسان جوهر منفصل الوجود ذاتا وفعلا عن هذا البدن المحسوس فینبغی عند ثلاثة ویصل الیها سکرات الموت لاستغراقها فی هذا البدن وبعد الموت یتصور ذاتها انسانا علی هیئة التی کانت علیها فی الدنیا وتتصور بدنها مقبورا والسادس ان جمیع ما یدرکه الانسان لیس بامور منفصلة عن ذاته بل المدرک بالذات موجود فی ذاته لا فی غیره وانما الحاجة لادراکها الی مشارکة المواد فی اول الامر لکونه امرا بالقوة فی کونه حساسا فاحتاج الی شرط مخصوص للانتقال الادراکیة بالفعل الی مادة ما هو المدرک بالعرض وهو الصورة الخارجیة المماثلة لما هو الحاضر عند النفس المدرک بالذات فاذا وقع الادراک علی هذا الوجه مرات فکثیرا ما تشاهد النفس صورة من الشیء فی عالمها من غیر توسط مادة خارجیة کما فی المبرسم والنائم فهی حالة الموت لا مانع من ان تدرک النفس جمیع ما تدرکه من غیر مشارکة مادة خارجیة اوالة بدنیة والسابع ان التصورات والاخلاق مما یستتبع آثارا خارجیة کحمرة الخجل وصفرة الوجل وانتشار آلة الوقاع عند تصور الجماع ومن شواهد الرجل الغضبان کیف ینتشر الدم فی عروقه وتشتد حمرة وجهه وتضطرب اعضاؤه وقد یعمی بصره من ذلک وربما یموت تغیظا واما المسائل التی فرع علیها فمنها انه فرع علی الاصلین الاولین ان المعاد فی یوم المعاد هو هذا الشخص المحسوس مع انه یتبدل علیه فی کل وقت اعضاؤه سیما دوام التحلل الذی هو اول منزل من منازل نفسه فی هذا العالم ومعسکر قواه وجنوده وهو مع ذلک دائم الاستحالة التبدل فان العبرة فی

بقاء البدن بما هو بدن شخصی انما هی بوحدة النفس فما دامت نفس زید هذه النفس کان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقیقته وهو بعینه کما یقال فی الطفل عند الشیب انه هو مع انه قد زال عنه جمیع ما کان له عند الطفولیة من الاجزاء والاعضاء فهذا ذاک بعینه من وجه لای من جهة بقاء نفسه ولیس بذاک بعینه من وجه ای من جهة عدم بقاء مادته ولا یقدح فی ذلک ان هذا البدن الدنیوی مضمحل فان وان البدن الاخروی لاهل الجنة نورانی باق حی لذاته وان بدن الکافر ضرسه کجبل احد وصورته صورة الکلب والخنزیر فقد علم ان هذا البدن محشور فی القیمة مع انه بحسب المادة غیر هذا البدن وذلک بحکم الاول والثانی وهو ان الشیء بصورته هو ما هو لا بمادته وان بقاء الموجود لشخصه لا ینافیه تبدل العوارض ونفس المادة من حیث خصوصیتها من العوارض وفرع علی الثالث ان بعض افراد البشر فی کمال ذاته بحیث یصیر من الملائکة المقربین الذین لا یلتفتون الی ما سواه والی شیء من لذات الجنة وعلی الرابع ان ما یشاهد فی الآخرة من انواع النعیم او انواع العذاب لیست خارجة عن النفس مباینة لوجودها اذ انها اقوی تجوهرا من الصور المادیة فلیس لاحد ان یسأل عن مکانها ووضعها من هذا العالم اذ علمت انها نشأة اخری لا نسبة بینها وبین هذا العالم من جهة الوضع والمقدار وما ورد ان ارض الجنة الکرسی وسقفها عرش الرحمن لیس المراد به فضا هذا العالم بل المراد ما هو بحسب مرتبة المحیط او غیرهما فان الجنة من داخل حجب السماء وعلی الخامس ان الدار الآخرة محلها وبعضها غیر هذا البلد وعلی السادس ان ما یشتهیه الانسان یحضر عنده دفعة بل نفس تصوره نفس حضور ذلک وعلی السابع بان ما یصل الی الانسان فی الآخرة من خیر او نار انما یکون فی ذاته من باب الاعتقادات والاخلاق ولیست مبادیها اشیاء مباینة الوجود والوضع له هذا ملخص ما ذکره فی العرشیة واما ما افاده الشیخ الاجل ره فی شرحها فهو طویل وملخصه انه اورد علی اصلیه الاولین وعلی ما فرع علیهما

ان كل تشخص انما يقوم بنفس مادته وبمثل صورته كما نطق به الكتاب والاخبار ويشهد له الاعتبار
واما في الكتاب والاخبار فمنها ما ورد عن الصادق في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب في احتجاج الطبرسي عن جعفر بن غياث
قال شهدت المسجد الحرام وابن ابي العوجاء يسأل ابا عبد الله عن هذه الاية فقال ما
ذنب الغير قال ويحك هي هي وهي غيرها قال فمثل لي في ذلك شيئا من امر الدنيا قال
نعم ارأيت لو ان رجلا اخذ لبنة فكسرها ثم ردها في ملبنها فهي هي وهي غيرها واما
الاعتبار فهو ان ركن الشيء الاعظم هو المادة واما الصورة فهي هيئة للمادة وان كانت
هي المشخصة لانها صورة العمل الذي هو صفة المادة فالمعاد هو المادة بصورة عمله
والمواد تتغير بما انصبغت به من العمل والصورة الظاهرة والباطنة هيئة المنصبغ والمبعوث
والمثاب والمعاقب هو المنصبغ لا الصبغ الذي هو الصورة وعلى قوله حتى لو فرض له
بانه لا يعقل انا الصورة صفة والصفة لا توجد ولا تبقى بدون الموصوف ولا تعاد الثواب
والعقاب بدونه على ان هذا المبعوث على اي فرض ممكن وكل ممكن زوج تركيبي حتى ان
الصورة في المرآة انها مركبة من مادة هي هيئة صورة المقابل وشعاعها ومن صورة
هي هيئة زجاجة المرآة من كبر وبياض وصفاء واستقامة واضدادها فان قال المبعوث
منها نفس الصورة وهو بها فهي الصورة والمادة اذ لم يوجد بسيط مستقلا قال الرضا
ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده
وعلى قوله في الاصل الثاني ان تشخص الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص اي حصة من الوجود
خاصة به بان مراده ان تشخص كل شيء من وجوده لا من ماهيته ولا من عوارض ذاتية او خارجية
والاصح ان تميز التشخص امور ذاتية وانما هيئات مادته وحدود صورته واركانها وهي

كم مادته اي قدرها من كثرة او قلة وكيفها ووقتها ومكانها ورتبتها وجهتها ومتممات هذه
من الوضع والنسبة والاضافة والاذن والاجل والكتاب فهذه ستة وستة تناسب منها
الصورة التي هي القابلية التي هي الماهية والشيء بها لف من مادته وصورته المنافية من
هذه الامور وعلى قوله واما المسمى بالعوارض المشخصة الى ما بهم يسمونها بالعوارض المشخصة
بانفاقهم لانها هي مقومات كما هو المحقق الثابت فان هيئة السرير وصورته هي المقومة لهيئة
ابدا فصار لا سرير وانما هو خشب ولا تتقوم المادة بدون الصورة كما ان الصورة لا تتقوم
بدون المادة لانها اعراض وصفات الا ان تقومها بالمواد تقوم تحقق وتقوم المواد بها تقوم
ظهور وعلى قوله ويجوز تبدلها الى آخره كيف يجوز تبدل الصورة بالسرير الى سرير مع بقاء سريرك بهويته
العينية بل انما يبقى الخشب الصالح للسرير وغيره فلا تتبدل المتشخصات من شيء الى شيء بل اذا ذابت
لم تعد ابدا وانما يعود مثلها اليه او الى غيره قال ره وهذا اشكال وهو ان علي بن ابي طالب ردت
عليه الشمس مرتين فصلى اداء مع ان الوقت قد مضى ومقتضاه ان تكون الصلوة قضاء وكذلك
في النبي ص يوشع ورواه الجمهور في قصة سليمان ع ولو كان المطلوب الصلوة قضاء لما سألوا
الله اعادة الشمس اذ لا فائدة فيها وايضا ورد في الاخبار بان الساعات تحشر يوم القيمة والايام
والليالي والاعراض والحركات وغير ذلك لتشهد للمكلفين او عليهم فاذا ثبت هذا صح قول
المتكلم من اعادة الصورة والجواب ما اشار اليه الصادق ع في اللبنة اذا كسرها وصنعها في قالبها
فانها هي هي بمعنى ان مادتها هي الاولى وهي غيرها بمعنى ان صورتها التي هي اثر القالب ذهبت
بعد الكسر فاذا وضعت تلك المادة في ذلك القالب تقدرت باثره كالتقدير الاول وحدثت
ان كل ممكن جوهرا كان او عرضا زوج تركيبي بحيث ان الايام والليالي وغيرها كلها مركبة من مادة
وصورة فاذا اعيد اعيدت مادته وصورته فالبدل لو كانت الاولى اثرا من هيئة الغالبة

المائية اشراق ثان وبالجملة نظهر لمن يعقل ما قلنا ان المبعوث هو المادة وانما هي الشيء مع
الصورة وان الصورة حدودة مميزة للمواد فهوية الشخص العينية هي مادته المتعلقة المتلونة
بصورته فان زالت المادة ذهبت صورته اصلا وان زالت الصورة ذهب اختصاص المادة و
ظهر الصلوح الهيولاني بقبول صورة ذلك الشخص وغيره دون كما شاهد من تبدل اوضاع بدنه
بانه اذا اريد بالوضع ترتيب اجزائه بالنسبة الى الامور الخارجية صح ان تبدله لا يغير نفس الشخص
بل انما يغير اسماءه وصفاته فانه اذا استقامت فقرات ظهره وكان رأسه مما يلي السماء سمي قائما وان
سمي مضطجعا مثلا وكذلك اذا اريد به النحو الظاهري بالنسبة الى زيد واما اذا اريد النحو
الحقيقي المساوق لجوهره كما في الروح المجسد بمعنى عدم خروج شيء من زيد عن المكان حقيقة
ولا شيء من المكان عن زيد كذلك فانه اذا تبدل لم يكن زيد زيدا وكذلك الكم الحقيقي انه لو
تبدل لما بقي الا بذلك الكم بخلاف الكم الظاهري كالسمن والضعف فان هذا لا يغير وكذلك
الكيفيات والالوان وغيرها فان ظواهرها اذا تبدلت لا تغير الذات لانها لم تقوم صورتها
بهذه الامور الظاهرة بخلاف الحقيقية اذا تبدلت والمصنف انما استدل على هذه الظواهر
التي لا تقوم بها الاكوان وعلى قوله في التفريع ان المعاد هو هذا الشخص المحسوس مع انه
قد يتبدل عليه جميع اجزائه وان العبرة في بقاء البدن الشخصي بوحدة النفس بانه مما لا يخفى
بطلانه على كل عاقل مؤمن بالشريعة سواء جعل المعاد هو ما انتسب الى النفس وان
تغيرت المادة كما ذكره هنا او جعل المعاد هو الموجود بصورته في الدنيا الا بمادته كما يقتضيه
ما ذكره في الاصل الاول وان كان مراده في المقامين معنى واحد ووجه البطلان ان مع
تبدل المادة يكون الشخص في كل آن جديدا ولا يكون الجزاء عودا بل هو بدء ويلزم منه
كون الجزاء دليلا فائدة والتكليف مشعر بلا عوض والخطابات الشرعية لغوا والبعث عبثا

فان قلت

فان قلت انا نلتزم ذلك لو قلنا بعدم تعيين النفس واما مع تعيينها قلت هذا لازم على كل
حال اذ علة تبدل الجسم حدوثه وافتقاره الى المدد والنفس ايضا محتاجة مفتقرة فما يجوز على
الجسم يجوز عليها ايضا ومثل القول المذكور في البطلان القول بان المعاد هو الموجود في الدنيا
بمادته وصورته من غير تبديل ولا تغيير وذلك لما دل عليه النقل واتفق عليه المتشرعون من
تغير صور كثير من المعادين فمنهم من يحشر قردا او خنزيرا ومنهم من يحشر كجبل احد وقد دل
العقل ايضا على ما برهن في محله من ان هذه المادة والصورة والتركيب يقتضي عدم الدوام
ابد الابدين وان الخلق كما يعادون كانوا نزلوا الى الدنيا ولم ينزلوا اليها من عالم الغيب بهذا
التركيب الكثيف وانما لحقتهم هذه الكثافات والاعراض من هذه الدنيا ولا يخرجون منها
ببعض اعراضها وكثافاتها وان لحقتهم احكامها في اعمالهم فاذن القول الحق الذي يشهد به
العقل والنقل ان المعاد هو المادة بهيئة عمل الشخص وهو اللائق للصورة لا نفس الصورة
لان المادة هي الجوهر المباشر للعمل واما الصورة فهي عرض وهيئة للمادة وليست هي المعادة
كما توهم المصنف وقد سمعت قوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها ولما دل الدليل على عدم الغيرية في الصور
والمواد معا لامتناع الظلم وجب ان تكون في المواد او الصور وقد اخبر الصادق عن الله تعالى بان
الغيرية في الصور واما المواد فهي بعينها تعاد وانت اخبر لعلك اما قول الصادق واما قول
غيره فان قلت لك قائل بان كل ممكن محتاج في بقائه الى المدد والمدد متصل اتصالا لا سببا
فليس شيء من الممكنات بثابت بقاء حقيقيا فيكون الشخص على قولك ايضا في كل آن جديدا
فيلزمك ما اوردته على المصنف من بطلان فائدة الجزاء وغيره قلت ان الشخص وغيره يجلو
الممكن في تبدله وتغيره كالنهر الجاري المستد الذي لا يلتقي طرفاه فانك كلما اتيته قلت هذا
هو الذي شربنا منه في العام الماضي مع ان الماء يتبدل كل آن لكونه كما لم يتغير فكانت وحدة

الماء ويعتبر باعتبار وحدة مكانه وقولهم ان العرض في بقاء البدن الشخصي بوحدة النفس
جار على هذا لان بدن الشخص عنده كماء النهر فانه باهو هو بوحدة مكانه وليس الامر عندنا
كذلك ليلزمنا ما الزمهم بل نحن نقول ان الكل كالنهر المستدير الذي يصب لجوه في اوله ولا
يذهب منه شيء الا عاد اليه بعينه واجزائه المتحللة الفانية تعود اليه فهو ينكسر وينصاغ بما منه
لا ينصاغ بشيء جديد لكن منه حتى يكون تماما ذهب منه بجزئه وشره بل ينصاغ بشيء جديد كما
قد بلي واضمحل واعادة المبدئ له اول مرة فيكون الشخص في كل آن جديدا من حيث الكسر والصوغ
لا من حيث تبدل اجزائه بغيرها فالمعاد هو الاول العامل للاعمال الصالحة او الطالحة بعينه
ويكثره كرها وصوغها بتناهي الصاعد في علوه الى اعلى الدرجات والنازل في سفله الى
اسفل الدركات فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد وقولهم اول منزل من منازل النفس
بانا قد بينا ان هذه النفس التي هاهنا هي الانسانية الناطقة وبينا ان اول منازلها الطبيعة
النورانية ثم جوهر الهباء الذي اخر المجردات ثم المثال ثم النفس الجوانية الجسمية الفلكية ثم الروح
البخاري فالروح البخاري اول منزل من منازل الفلكية الجسمية لا الانسانية وبينا ايضا
ان النا المغيرة كالاجسام في التبدل بمعنى الكسر والصوغ وعلى قولهم انه قد زال عنه كونه بان فني
ما عرفت من انه مع زوال جميع اجزائه يكون شبحا جديدا فان عذب كان هو غير البدن
العاصي وهل هو الا مثل ان يحدث الله تعالى الروح في جسد من حديد او ذهب على صورته
في الدنيا ويضع الروح فيه ويعذب هذا الجسد لانه يصدق عليه انه جسد زيد في [illegible] وما
اعيد في الحقيقة والمعنى على مذهبه هذا غير قابل للاعادة الاجسام عند اهل البيت لان
المعاد عنده هو الصور وعندهم هو المواد واما الصور فهي هيئة المواد وكيفياتها اعمالها
التي تنصف المواد التي هي العاملون بها وعلى قوله فلا يقدح في ذلك لانه يعني لا يقدح في صحة

ماذكرنا

ما ذكرنا من ان المعاد هو هذا الشخص بعينه كون البدن الدنيوي غير البدن الاخروي
بان عينه ثم ما عرفت من انه قول بعدم اعادة الاجسام وعلى قوله لانه بانه ظاهر في انه
غير محتاج في بقائه الى المدد ولا يحتاج الى ابقائه سبحانه بل انما يحتاج الى ظرفيته كما صرح به في
الارواح القادسة وقد بينا فساد جميع الممكنات في الحاجة وان حكم الابدان واحد
وان ما فات ابدان اهل الدنيا من الاعراض والغرائب الاجنبية وان ما سلك ابدان اهل
الجنة من بر ان يصفيه اعمالهم وان تعري ابدان اهل النار من غرائب خلط اعمالهم كلما نضجت
اعضاؤهم بمقتضى قابلية طبيعة موادهم فرجها النار بسبب اختلاط الغرائب بها لان النار تفرق
المتفرق وتجمع المجتمع كما برهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم وقال في قوله ضرس كجبل احد ذلك
لما في نفسه وطبيعته من الحرص والطمع فعظم منه [illegible] فلزم مادته لكثرة ما اكتسبه من الغرائب
العارضة كما ترى ان زيدا ربما يسمن جدا وربما يضعف جدا مع انه لم تزد مادته الاصلية ولم تنقص
والاجزاء الاصلية بنفسها قدرة الفاعل القادر فلن زادها فيصغر حجم الشيء كما فعل بعصي السحرة
وحبالهم في عصى موسى عليه السلام وكما فعل في صورة السبع المنقوشة على مسند المتوكل حين اكل الساحر
الهندي بامر علي بن محمد الهادي عليه السلام ورجع صورة ويبسطها قدرة الفاعل وينشرها فيعظم حجم الشيء
كما يعظم اجساد اهل الجنة للتنعم واجساد اهل النار لازدياد الالم والاصل واحد لا يزيد ولا
ينقص وعلى قوله مع انه يجب المادة له بانك قد عرفت ما فيه فلا حاجة الى التكرار وكذا عرفت
حال الاصلين وعرفت ان المادة ليست من العوارض بل هي اقوى اركان تقوم الشيء وكيف يجعل
من العوارض مع ان احسن الحيثية المتقومة بالفصل ولا شيء يتقوم بالفصل غيرها هذا المحض
ما اورده على الاصلين الاولين وما يتفرع عليهما وقد اورده على الاصل الثالث بانه
اشارة الى قاعدته المقررة من اثبات الحركة الجوهرية ونحن نقول بها لكن لا نقول بان المقتضي

من ذات الجوهر بل المقتضى الاعراض التي هي حدود الماهية والصورة فانما هي الحركة الجوهرية فترقى
في مراتب الشدة بصيغة القوابل وبنزل في مراتب الضعف بضعفها فحركة الجوهرية التي بترقي
بها او بنزل لحركة انفعالية لاحركة فعلية كما توهم المصنف واتباعه وعلى فرض رانه بر بيان بعض افراد
البشر بترقى من درجات ابناء نوعهم بحركات ذواتهم الجوهرية لاباعمالهم ولابالاعدادات الالهية
وهو باطل فان الحركة الجوهرية انما يتحقق بشرطين احدهما ان يحول الجوهر هذه الحركة بشرط
حصول المدد وصحة القبول لانه مفسر وثانيهما ان يكون نوعية في مراتب افراد نوعه ولا بتعدى
جميع مراتب افراد النوع فلا يكون احد من المؤمنين نبيا بعمله الا اذا اراد الله سبحانه ان يجعله نبيا
بان يقلب حقيقته فانه على كل شيء قدير وعلى الاصل الرابع بان ابداع الصور والاشكال بالابداع
بمجرد تصور الفاعل غير صحيح لانعني اختياره بل بمعنى علم دون غيره اذ لو فعل لما تعددت الصور
ولاحدود لها بل لم يحصل منه الانقطة واحدة اما على فاعليته فلما قرر ان الواحد البسيط
لا يصدر عنه الا الواحد واما عندنا فلان فعله تعالى تام في الفعلية فلو وقع على شيء من
الاشكال لقلنا لم تعلق بالمثلث دون المربع ان كان لا لمرجح لزم العبث لتساوي نسبته
فعله على جميع الاشياء وان كان لمرجح فان كان من المفعول بطلت دعوى الاختراع المحض
وان كان من الفاعل رجع الى العبث ثم اذ ليس سوا الاحتمال ان ما ذكر من الصور والاشكال
كيف يستند الى قابلية المفعول مع ان المفعول لم يكن شيئا قبل القابلية وانما كان شيئا بها
واجاب بالمحض ان القابلية والمقبول يجتمعان في التكوين دفعة على حد التساوق كالكسر
والانكسار وقال ده في الافلاك والكواكب ان الفاعل انما خلقها على ما هي عليه في خلق
امكاناتها الا على ما فعلوه وقدرته عليه والا لما تعددت وما هي عليه كونها مستديرة متحركة
مثلا وكونها افلاكا وكواكب وليس ما هي عليه انها صنع مطلق والا لتجردت عن الصور الخ

اكى

هي عليه وليس انه اخترع لها صورا لا تقتضيها موادها لانها خلقت من المادة والصورة و
لم تخلق المادة الا صورة تقتضيها الكونها صفة لها اي هيئة من قولها الايجاد وقال ده في
الصور الخيالية ان الخيال اذا كان في نفسه قوة نفسانية من عالم الملكوت كان ما يتخيل عنه
من الصور من نوعه وهي صور منتزعة من الامور الخارجية وانما القوة الخيالية كالمرآت
تقابل الشيء فينطبع صورته فيها فان كان الشيء ملكوتيا فظاهر وان كان من الملك انتزعت
صورته الحواس فالقتها الى الحس المشترك وهو يوصلها الى الخيال وكل واحد يترجم ما وصل
اليه بلغته يعني من نوعه وان كان غائبا عن الحواس اخذ الخيال صورته الخيالية اما من دلالة
اللفظ المسموع او من علم سابق على وقت الاخذ او غير ذلك فالصور الخيالية ليست من انشاء
الخيال وانما هي من انشاء خالق الخيال عز وجل قال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق وهو الصور الخيالية من جملة ما في الصدور واخبر تعالى انه عالم
بذلك لانه خلقه وذهب بعض الصوفية الى ان عالم الخيال اصل العالم وان الصورة الخيالية اصل
للخارجي والحق ان الوجود الذهني في شان عن علة الموجودات انتزاعي من الخارجي ظلي وفي
علة الموجودات اصل للخارجي وعلى فرض رانه بان مراده ان انواع النعيم وانواع العذاب ليست بامور
خارجة عن ذات النفس بل هي صفات لها كما قال تعالى سيجزيهم وصفهم فكونها اقوى بحوهر
من الصور المادية لان تلك الصور بل كلما في الدنيا فانية مستبدلة لا تلحق بالامور الاخروية وما يحشر
وما يحشر للاخرة هي النفس بما فيها من صور المحسوسات لا صورها الظاهرة فانها
لا تصحب النفس الى الاخرة بل الصور الملكوتية المماثلة للمحسوسات فانها ثابتة في النفس
باقية ببقائها ولهذا تكون ابقى واقوم بجوهرا من الامور الدنيوية وبالجملة عبارته تشعر بان
الدار الاخرة بجميع ما فيها امور عقلية وليس فيها شيء من عالم الشهادة ولقد خسرت صفقتهم

حيث يجتنبوا طريق الرشاد ويركبوا اسنة المندرة ومناهج الفساد والحق ان البدن المعاد في
القيمة هو بعينه وبمادته وبصورته عليه هو هذا البدن المحسوس في الدنيا هو العامل للطاعات
والمعاصي وان احوال الدنيا وما فيها بعينها هي احوال الاخرة ولذا قال تعالى وما تجزون الا
ما كنتم تعملون وقال انما هي اعمالكم ترد اليكم وانا اذا عرفنا انه قد اجمع العقلاء من اهل العلم
على ان الانسان انطوى فيه العالم الاكبر وعرفنا ان جسمك الان هو جسم الدنيا وهو جسم البرزخ
وهو جسم الاخرة بعينه وانما ينقل من دار دانية الى دار عالية لانه نزل من العالية الى الدانية
ويرجع الى محله بعينه عرفنا ان ما في الجنة والنار وصاعها وسمواتها وارضها وجميع ما فيها من الاجسام
هو ما كان في الدنيا على نحو جسدك في الاخرة ثم اورد رده على قوله فليس لاحد ان يسئل اه بانه
للعاقلين ان يسئلوا ولهم ان يجابوا ويبين ذلك وعلى التعليل بانها نشاة اخرى بان المراد من
الاية بعث الاموات واعادة ما فات من الاعظم الرفات والمقصد بيان ايجاد الجنة طورا اخر
مغايرا للصنع الاول ويرده قوله تعالى كما بدءكم تعودون ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون
فانه تعالى لامهم على عدم التذكر بالنشاة الاولى للنشاة الاخرى وليس ذلك الا لاتحاد هيئة
النشاتين واما عدم النسبة بينهما في الوضع فليس بشيء لان الظاهر اما انه للباطن او صفته
او معلوله ولابد في كل من الثلثة من اعتبار الوضع واما عدم النسبة بينهما في المقدار فليس
من جهة التحليل بل لانه لا نسبة بين ما هو من عالم الغيب وما هو من عالم الشهادة وعلى قوله
ليس المراد بها اه انه ليس بصحيح اذ كان بيان المرتبة والشرف مرادا لكن الفضاء المكاني مراد ايضا
فان الجنان السبع كل واحدة فوق سماء من السموات السبع والثامن جنة عدن فوق الكرسي
هذا واورد رده على الاصل الخامس بان قوله ينبغي عنده لابشرة ظاهره بقاؤها دائما والتكرك
فان النفس كانت في عالم الذر نفسا بالفعل شاعرة مدركة وفي تنزلها الى البدن ذهب شعورها

وبطل

وبطل تركيبهما ثم بعد تلبسها بالبدن رجعت في تحصيل الشعور والادراك شيئا فشيئا فكذلك بعود
فان تركيبها وشعورها يبطل بين النفختين لانه كلام واتم الاشخاص الذين لبسوا من محض
الايمان ولا من محض الكفر لا يحاسبون في قبورهم وينبغي ارواحهم بلا شعور وادراك كالنائم
الملقى الى يوم القيمة وقوله وبعد الموت تنقص رتبتها ظاهره ان كونها انسانا مشكلا انما هي
في بضعتها واما هي في نفسها فليست كذلك وهو خطا بل هي حين تخرج من بدنها تخرج بصورة بدنها
المثالية التي كانت لها في الدنيا كما ياتي في بيان الجسمين والجسدين وعلى قوله بانه يرى
ان الجنة وما فيها عبارة عن الصور الخيالية وانها عقلية ثابتة مستغنية في قيامها عن المادة
وانها ليست بجسمانية وهو باطل اذ ما في الجنة هو ما في الدنيا من الاجسام والمطاعم والمشارب
وغيرها بعد تصفيته وتقويته بحيث تتضاعف ما هناك بالنسبة الى ما في الدنيا في الحسن او
القبح واللذة والالم بان يعتبر الاف ضعف وتسعمائة ضعف وكل ذلك لولا المدد لتلاشى واضمحل
كما في الدنيا الا انها هناك لقربها من المبدء كلما اخذ منها شيء وجد بدله بل كل منه من غير فصل
ولذا قال تعالى ولا ممنوعة وقال زدناهم عذابا فوق العذاب وعلى الاصل السادس بانه تقدم
ما يدل عليه وتقدم الكلام عليه وذكره هنا استطرادا اولى وان جعله اصلا ونقول هنا
ايضا ان العقول تدرك متعلقها وتعلقها فعلها لا الذات انها فانها انما توجد فتعقل وقد تعقل
فلا تعقل ولو كان هو ذاتها لما زالت عاقلة لما تعقله لان الذات لا تفارق الذات بل لا
توجد الذات بدونها وكذلك النفوس تحملها فعلها والا لما انفك عنها فقوله لعدم اموره
منفصلة عن ذاته اه ان اراد بها الافعال وبعدم انفصالها قيامها بالذات قيام صدور فحسن
والا فغلط وقوله بل المدرك اه ليس بصحيح بل هو موجود حين يوجد في مرتبة فعله وتحته العقل
بما في مرتبة عنده خارج الذات والاعراض الذي اشار اليه بقوله وانما الحاجة اه وارد عليه

ولا يندفع بما ذكره من التخريجات التي اكثرها مصادرة ومشاهدة النفس للصور انما هي بانطباعها
الصور في مرآة الخيال كما مر ولا فرق في ذلك بين كون المشاهدة بعد الاعادة او في
اول الامر فكما انها في اول الامر تحتاج الى التوسط فكذا بعد الاعادة والتشبيه بالمبرسم و
النائم جار على غير رأيه فان المبرسم انما يحصل له الصور لمشاركة المواد التي هي الابخرة الحادثة
المتصاعدة والنائم انما يرى صورا لها كانت في الخارج وكذلك الانسان حال الموت فانه انما يرى
صورا انتزعها من امور خارجية كما روي انه يمثل له ماله وولده وعمله وعلى هذا انه كما صلح لنفي
عدم الافراد بالجنة الظاهرة وما فيها وقبل الانسان وشهوته لشيء انما يوجب حضوره في مكانه الذي
يريد فيه لا وجوده فان ذلك يفعل الله سبحانه لانه تعالى خلق الاشياء للمؤمن واخذ عليها
بالطاعة فاذا اراد كانت له كما اراد باذن الله تعالى فلا يكون نفس تصوره نفس حضوره الا اذا كانت
حقيقته نفس ذلك التصور وهذا هو معنى كون الجنة وما فيها عقلية والمصنف يلتزم بذلك كلمه
وعلى الاصل السابع بان الامر ليس كما نزعم من ان النفس يدرك المحسوسات وتصدر عنها الآثار
محسوسة انه من غير مشاركة شيء من الاجسام والجسمانيات بل لا يدرك شيئا ولا تصدر عنها
آثار محسوسة الا بمشاركة المواد وعلى هذا بان الجنة والنار يعطيها امور اضافية للانسان كما
والاخبار مصرحة بذلك وانما يستحقها الانسان وينسب اليه بواسطة كسبه وعمله الذي هو صورة
ذلك النعيم او ذلك العذاب هذا ملخص ما اورده في المقام وغيره كما ينبغي لمن اراد معرفة الصواب
والخطأ في المرام ومن اراد التفصيل فليرجع الى عين كلامه الحديث التاسع والعشرون في ابطال
الشبه التي اوردها المنكرون للمعاد في البحار في الباب السابع عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم
انه قال الزنديق للصادق ع انى للروح بالبعث والبدن قد بلي والاعضاء قد تفرقت فعضو في بلدة
تاكلها سباعها وعضو باخرى تمزقه هوامها وعضو قد صار ترابا بني به مع الطين حائط قال

ان الذي انشاه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدأه قال
اوضح لي ذلك قال ان الروح مقيمة في مكانها روح المحسنين في ضياء وفسحة وروح المسيء
في ضيق وظلمة والبدن يصير ترابا منه خلق وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها مما
اكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض
ويعلم عدد الاشياء ووزنها وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين
البعث مطرت الارض فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من
التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض فيجتمع تراب كل قالب فينقل باذن الله تعالى
الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه
شيئا الخبر بيان التمزيق التخريق والهوام جمع هامة وهي كل ذات سم يقتل كما في النهاية قال
وقد يقع الهوام على ما يدب من الحيوان وان لم يقتل كالحشرات والقذف الرمي والطرح
قوله ع عند من لا يعزب اي لا يغيب ولا يخفى وقوله فتربو الارض اي تنتفخ وتنمو وقوله عليه السلام
ثم تمخض يقال مخضت اللبن من باب قتل ونفع استخرجت زبده بوضع الماء عليه وتحريكه وقوله
وتلج الروح اي تدخل وقوله فاذا قد استوى الظاهر ان المراد ان الشخص المعاد اذا استوى جميع
اجزائه وتم خلقه بان اجتمعت مادته التي هي تراب قالبه وتلبسه مع صورته التي اعادها المصور
وتعلق بها روحه لا ينكر من نفسه شيئا اي لا يجهل شيئا من اجزاء نفسه وشخصه بل يعرفه انما هو
بجميع اجزائه التي هي المادة والصورة والروح وعلى ما ذكر فيكون شيئا مفعولا به ولك ان تجعله
مفعولا مطلقا اي لا ينكر انكارا هذا واعلم ان لمنكري حشر الاجساد شبهات ينبغي التعرض لها
ولدفعها وما في هذا الحديث من سؤال الزنديق احدها وهي الشبهة التي كانت جارية على السنتهم
واشار اليها الباري تعالى في غير موضع من الكتاب الكريم كقوله تعالى في سورة سبا وقال الذين كفروا

والسقا ككتاب ظرف انا من الجلد
١٢

هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد وفي سورة يس من يحيي العظام وهي
رميم وفي ق واذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب
حفيظ الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وقد اجاب تعالى فيها عن شبهتهم هذه ببيانات متعددة
منها ما في الآية الاخيرة وما اجاب به مولانا الصادق ع ايضا في هذا الحديث مطابق له مع زيادة
تفصيل وتوضيح ومن سنخ الشبهة المذكورة شبهة الآكل والمأكول التي اشير اليها في هذا الحديث ايضا
بل هي شبهة اقوى واعظم ودفعها يحتاج الى نظر اوفى وتأمل اتم وقد عبر عن هذه الشبهة في
العرشية وغيرها بعبارات مختلفة في المقال متحدة في المآل منها ما عبر به العلامة المجلسي في
البحار وهو ان انسانا اذا اكل انسانا وصار اجزاء المأكول في اجزاء الآكل فان اعيد فاجزاء المأكول
اما ان تعاد الى بدن الآكل فلا يبقى للمأكول اجزاء يخلق منها اعضاؤه واما ان تعاد الى بدن المأكول
فلا يبقى للآكل اجزاء قال ره فقال تعالى في ابطال هذه الشبهة وهو بكل خلق عليم ووجهه ان في الآكل
اجزاء اصلية واجزاء فضلية وفي المأكول اجزاء كذلك فاذا اكل انسان انسانا صار الاصلي من اجزاء
المأكول فضليا من اجزاء الآكل والاجزاء الاصلية للآكل هي ما كان له قبل الاكل والله بكل شيء عليم يعلم
الاصلي من الفضلي فيجمع الاجزاء الاصلية للآكل وينفخ فيها روحه ويجمع الاجزاء الاصلية للمأكول
وينفخ فيها روحه انتهى وتحقيق هذا الجواب وتوضيحه ما افاده الشيخ الاجل في غير موضع من شرح
العرشية وغيره وملخص ما ذكره ره في مواضع هو ان الاجزاء الاصلية زيد التي تتعلق بها نفسه
في الدنيا والآخرة انما هي من عناصر عالم هورقليا فان الشخص بحقيقته وطينته الاصلية نزل اليها
من ذلك العالم وهو العالم البرزخ الذي فيه جنان الدنيا ونيرانها وفيه جنة ابينا آدم ع وجميع من كان
من ذرية آدم جسده خلق من عناصر ذلك العالم وهذا الجسد هو الذي نسميه بالجسد الثاني و
هو هذا الجسد المرئي وهو الذي يعاد يوم القيامة وليس فيه شيء من هذه العناصر الظاهرة بل

هو

هو من عناصر ذلك العالم ولكنه تعالى لما اهبطها بحكمته الى هذه الدنيا الحقها من هذه الدار
اعراض غريبة وكثافات عارضة بها كانت الاجساد ثقيلة محجوبة وهذه الاعراض هي التي نسميها
بالجسد الاول وهذه هي المانعة للجسد الثاني من التشبه بالمجردات واجساد اهل العصمة
لما طهرت من هذه الاعراض كانت مشابهة للنفوس فيصل احدهم اذا شاء من المشرق الى المغرب
في لحظة وما بين المشرق والمغرب خطوة مؤمن فاذا مات الرجل من سائر الناس وتفرقت اعضاؤه
او اكلته الوحوش مثلا كان جسده الاصلي متفرقا في بطون الحيوانات ما دامت اجزاؤه ممازجة
للاعراض الاجنبية والحيوانات تتغذى بتلك الاعراض واما الاجزاء الاصلية فلا تتغذى بشيء
منها من الاعراض الغريبة بجميع الميزان ما ذهب منها قدر ذرة فاذا اضمحلت الاجزاء العرضية
بتمامها وتخلصت الاصلية منها اجتمعت في قبره اي في الموضع الذي اخذت منه التربة التي ماثها
الملك في نطفتي ابويه ويكون فيه بعدما كانت متفرقة مستديرة على نظم صورتها الطبيعية التي
ظهرت بها في الوجود ومثل ما ذكرناه من الاجزاء الاصلية والاعراض الغريبة انك لو اخذت مثقالا
من الذهب ومزجته بمثقال من نحاس حتى كانا سبيكة ثم وضعتها في النار واحرقت كل الاجزاء
النحاسية ولم ينقص مثقال الذهب قدر ذرة وكذا لو بردت السبيكة بالمبرد حتى جعلتها سحالة وفرقت
السحالة في الارض وبثثت في الارض ما انتشر ثم صعدت التراب لم تجد من النحاس شيئا ووجدت
اجزاء الذهب تامة لم ينقص شيئا فكذلك طينة زيد الاصلية فانها اذا اكلها الحيوان فانما يتغذى
بالاعراض الدنياوية دون الاجزاء الاصلية فهما يعادان معا ولا يرد شيء مما ذكر في الشبهة انتهى
واقول الفرق بين الاجزاء بان الاصلية منها تعاد دون الفضلية مما حكي التصريح به عن غير واحد
علماء الخاصة والعامة كالمحقق الطوسي في التجريد والسيد الشريف في شرحه نقلا عن جماعة من المحققين
والقوشجي والرازي في المحصل في شرحه وقد سمعت عبارة العلامة المجلسي ره في البحار وقد

صرح به بذلك فى غير موضع من كتابه المسمى بحق اليقين انتهى وقد ذكر السيد الاستاد في
رسالة وضعها لدفع الايرادات التى اوردها الفاضل الاستراباذى على الشيخ الاجل بانى ما
اطلعت على احد تكلم فى المعاد وذكر شبهة الاكل والماكول الا وصرح بعود الاجزاء الاصلية
وعدم عود الاجزاء الاصلية واوضحه فى تلك الرسالة بما سمعت من عالم هورقليا وان
الاجزاء الاصلية من عناصر تلك العالم وذكر جملة من الاخبار الدالة على ذلك وبالجملة فقد
فصل به هناك فى مسئلة المعاد ودفع شبهة الاكل والماكول وبيان الاجزاء الاصلية والعرضية
وما يتعلق بالمقام بما يوصل المنصف الطالب للصواب الى غاية المرام ويدفع عنه الشكوك والاوهام
من اراد الاطلاع فعليه بمراجعة تلك الرسالة وقوله فى هذا الحديث وما نقل عن السابع
فيه دلالة على ان شيئا من اجزاء الماكول لا يصير جزءا من الاكل بل الاكل يغتذي بما يجاورها اما في
جوفه او بعد موته ولو كان جزء شئ لم يتغذ بل صار جزءا من بدنه لبقى حاله وقوله فيعلق
بان يصير رميما ويتفصل منه تلك الاجزاء ويدخل فى هذا التراب الظاهر المعروف محفوظة فيه
عند الله والمراد بالتراب فى قوله وان تراب الروحانيين هو تلك الاجزاء الاصلية التى تكون
متعلقة للروح وتكون متعلقة بالذهب المخلوط بالتراب والزبد الكامن فى اللبن وبعد الامطار
على الارض وتمخضها بمخض السقاء يصير تراب البشر اى تلك الاجزاء الاصلية مجردة عن الاعراض
الغريبة مصفاة عنها كما يميز الذهب من التراب اذا غسل بالماء وبعد النفخة يجمع تراب كل قالب
اى الاجزاء الاصلية لكل بدن اذا كانت متفرقة بجميع بعضها مع بعض وينقل بعد الاجتماع باذن
الله تعالى الى حيث الروح اى الى مكان خاص يتعلق بها الروح ولعل ذلك المكان هو قبره الذى
مر ذكره فى كلام الشيخ الاجل به وبعد ان حصلت فى ذلك المكان تلك الاجزاء الاصلية التى
هى مادة الشخص يعود الصور باذن الله وينفخ فيها الروح ويحشر من قبره هذا ثم ان من تامل كلمات الشيخ

الاجل

الاجلية التى ذكرها فى مواضع عديدة من مؤلفاته وفهم مراده به ظهر له انها المطابقة للاخبار واهل
العصمة وانها التى يقتضيها الشريعة المحمدية النبوية وان ما اورده عليه العالم الاسترابادى او غيره كلها ايراد
الواردات فى سائر غير وارد وهذا هو اجمال الكلام فى احدى شبهات المنكرين للمعاد ولهم شبهات اخر
انه ينبغى التعرض لها واردها الاولى طلب المكان والحيز للجنة والنار بان الاخرة فاى جهة من
العالم ومكانها اين هو منه حتى يلزم اما التداخل او الخلاء وبيان اللزوم بان العالم ان كان متصلا
بعضه ملتصق ببعض فاين توجد الجنة والنار لانها اذا وجدت لزم تداخل الاجسام وهو محال وان
كان غير ملتصق بعضه ببعض فقبل ايجادهما يلزم الخلاء وهو ايضا محال الثانية ان الاعادة لو
كانت حقا يلزم التناسخ الثالثة ان الاجساد من العناصر الاربعة وهى تبطل وتكون عدما ولو
قيل باعادتها لزم اعادة المعدوم وهو محال الرابعة ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم و
الغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له يجب تنزيهه عن ذلك وان كان عائدا الى العباد فهو ان
كان ايلاما فهو غير لائق به وان كان ايصالا للذة فاللذات بما الحيوانات انما هى دفع الالام كما بين
الحكماء والاطباء فيلزم ان يولمه لو لاحق يوصل اليه اللذة جبرا وهذا لا يليق بالحكيم الخامسة ان حجم
الارض مقدار محصور ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه وهى وان كانت
لا تزاحم بينها الا ان لكل نفس بدنا فتكون الابدان غير متناهية فلا يفى حجمها المتناهى بحصول
الابدان الغير المتناهية واجيب عن كل منها بما لا يخلو عن فساد وقد يعرض لجملة منها فى العرشية و
اجاب هو عنها ايضا بما لا يخلو عن ايراد والجواب الصواب ما فى شرحها ولنذكره ملخصا وان كان
عن مواضع متعددة فنقول اما الجواب عن الاولى وعن شبهة اخرى ايضا تقرب منها وهى ان
المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا جسمانيتين يلزم من ذلك
اما تداخل الاجسام او عدم كون هذه الجنات هذه الحافات عالم الاخرة موجود فى غيب عالم

علم الدنيا فكل جنة فوق سماء، والبه الاشارة بقوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة
وكل نار تحت ارض فكما ان جسدك الذى هو من عالم الاخرة وتبعث من قبرك وتدخل
روحك وتدخل الجنة موجود فى جسدك هذا الدنيوى ولكنه مستور به كما عرفت وستعرف
فكذا وجود الجنان والنيران فى هذه السموات والارضين وكما ان جسدك الحقيقى المستور
يظهر فى الاخرة بعد تصفيته عن الاعراض الغريبة كذلك بعد كشط السموات والارض وتبديلهما
اى بعد تصفيتها عن الاعراض تظهر الجنان والنيران كل جنة فوق سماء وفى خلال ما فوقها كالجنة
السفلى فوق السماء الاولى وفى خلال الثانية وهكذا الى الجنة الثامنة وهى جنة عدن التى
فوقها الكرسى العرش وذلك مثل ما كنا الان فوق الارض وفى خلال الهواء الذى هو اكثف من
السماء فاهل كل جنة على ارض تظلهم كما قال تعالى حكاية عنهم وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده واورثنا
الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء، ونحن سماء تظلهم كما فى الحديث ان الجنة ارضها الكرسى وسقفها
عرش الرحمن فان اختلج فى قلبك ان الجنة وما فيها اذا كانت اجسام وهى فى السموات والى الجن
والشياطين فانها اجسام وهى فى خلال الارضين وما بينهما والى سائر الاجسام الكثيفة
فى الجماد والهواء والنار الا ترى ان المؤمن اذا طهر ظاهره وباطنه من الذنوب يمشى على الماء وعلى
الهواء والله سبحانه يقول اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله ولكل
الم تعلم ان الله على كل شىء قدير وبما ذكر يظهر انه لا وجه لدفع الشبهة بالتزام جواز الخلاء فانه ان
لم يقم دليل على استحالته اذ كل ما يتصوره العبد ممكن بقدرة الله تعالى على ايجاده وان لم يقع احد
الا انه باطل اذ الجنة والنار موجودتان من قبل لا انهما توجدان بعد ذلك حتى يفرض لهما مكان
خال كما لا حاجة فى دفع الشبهة الى التزام التداخل الذى قالوا لا استحالة اذ على ما ذكرنا من الجواب
الحق لا يلزم التداخل الذى ذكروه مع ان ما يتصور من التداخل لا استحالة فيه وما معنى المنع

وكذا

وكذا المنع من ارتحال اخا لوا ابنه وهو الخرق والالتيام مع ان الملائكة والشياطين تخرق
السموات وسيدنا رسول الله صلعم صعد الى السماء بجسمه الشريف بثيابه وعمامته ونعليه و
ادريس رفعه الله بجسمه الى السماء، وكذا عيسى وعصى السحرة وحبالهم قدر سبعين حمل بغل
او اكثر تلقفتها عصى موسى واخذها فكانت على هيئتها وصورتا السبعين اللتين فى مسند
المامون حيث افترسا خادم المامون بامر الرضا ثم رجعتا بامره كما كانتا اولا وكذا صورة السبع
التى فى مسند المتوكل حيث افترس الهندى الساحر بامر الهادى ثم رجعت صورة والشمس ردت
ليوشع ولعلى بن ابيطالب ع وانشق القمر لرسول الله صلعم هذا واما فى الشبهة الاخرى من لزوم
ان لا يكون محل ما الجنان محدد لها فقيل ان على ما ذكرناه لم تكن الجنة والنار خارجتين عن المحدد
بل فى جوفه مع انه لو قيل بخروجهما عنه ايضا لم يلزم امتناع وانما انه ينفى ما كان لا انه يمتنع اذ يمكن
تصوره والممتنع لا يتصور كامر وقد تبين فى محله واما عن الثانية فبان التناسخ انما يلزم لو انتقلت
النفوس الى ابدان غير الابدان التى خرجت منها فى الدنيا واما على ما بيناه من ان الابدان المعادة
هى عين الابدان التى خرجت منها نفوسها فلا يلزم ذلك هذا مع انك قد عرفت فى
ان التناسخ انما يمتنع من جهة الحكمة لا انه امر ممتنع فى ذاته كما قيل وعن الثالثة بان الاجساد والعناصر
لم تعدم بل المادة باقية وقد دل الدليل القطعى على ان ما دخل فى ملك الله تعالى لا يخرج عنه ولا
يذهب الشىء عن ملك الله تعالى عن ذلك نعم يتبدل فى الاحوال والاطوار فالابدان الدنيوية
باقية بابدانها وان تفرقت اجزاؤها وفى القيامة يعيدها الله تعالى بعد تصفيتها عن الاعراض الغريبة
وجميع احوالها وصفاتها صفة لا يتبدل الدنيوية والفناء كما سنعرفه انشاء الله والاشكال بان المادة
مبهمة غاية الابهام فلا يتحقق بها تعين وانما التعين للشىء بصورته لا بمادته مدفوع بان المادة
انما تكون مبهمة ان كانت بدون الصورة وليس كذلك فانها لم تنزل الى عالم الاجسام الا اذا اقترنت

بها الصورة فتكون المادة مبهمة غاية الابهام لا معنى لها الا اذا اريد بها الهيولى فانها عبارة في
الاصطلاح عن الاصل القابل لتعلق جميع الصور به ولكن الكلام هنا ليس في المادة وهي عينا
عما تعلقت بها الصورة فان قلنا انها بعد الموت تخلع الصورة فتكون مبهمة قلنا اذا خلعت
صورتها الظاهرة لبست صورتها الطبيعية التي اشار اليها الصادق ع بقوله فهي بمثلها التي
خلق منها في قبره مستديرة وعن الرابع بان الاعادة انما هي لغرض يعود الى العباد ولكن ذلك
الغرض ليس ايلامهم بل لذة عظيمة دائمة يلزمها ايلام قليل وهو مما يتحمله العقلاء طلبا للذة الدائمة
ولكن مثلهما لا يليق بالحكيم والام التكليف والموت والبعث واهوال يوم القيمة اكثرها من هذا
القبيل فكثيرا ما يقع بها كفارة الذنوب الموجبة لدخول النار او رفع الدرجات التي لا تنال
الا بالمكاره وان لم يكن عن ذنوب وانما تكون لشدة التخلص والتصفية وزيادة لبيان صرف
نضارته بان النفوس والابدان المحشورة متناهية والارض اعظم منها واوسع على ان احوال
الاخرة ليست كاحوال الدنيا فان هذه الابدان بعد تخلصها في القبور عن الاعراض الغريبة
الدنيوية تخرج عن قبورها صافية نقية وهي مع جسميتها لا تزاحم ببعضها بل تكون مع ما هي
عليه من الثقل والتحيز خفيفة لطيفة جامعة بين صفتي المادي والمجرد ويكون الجسم الواحد منها
اذا شاء ملأ البيت واذا شاء مر من سم الخياط فهي كاجسام الملائكة حال تجسدها او تنزلها
بل هو الفرق بين الجسد الدنيوي والاخروي فان الجسد الدنيوي لاختلاطه بالاعراض في
غير اهل العصمة ليس كذلك كما مر بنا الاشارة اليه في شرح هذا الحديث وان شئت زيادة تفصيل
للمرام فاستمع لما نتلوه في المقام وان كان فيه تكرار لبعض ما مر من الكلام وهو ان البدن
الاخروي هو هذا البدن الدنيوي بعينه وانه خلق من عناصر عالم الحس ولذا نزل في الدنيا
لياخذ منها متاعا الى ذلك السفر الطويل وانه حين نزوله اختلطت به اعراض غريبة من هذه

الدار الفانية التي هي دار متاع وهم لا دار خلود ومقر فصبغ صبغة لا يحتمل الدوام والبقاء
لئلا تركن النفس الى هذه الدنيا بل صبغ صبغة مناسبة للتكليف والاختبار ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة فلذا تكون هذه الابدان تقبل كيفية محسوسة بانواع الامراض
وغيرها فاذا ذكرت وصفيت في القبر والبرزخ عن تلك الاعراض بصاغ صبغة لا يحتمل الفناء
ولا يتطرق اليها المرض والهرم ويرتفع عنها التزاحم والتضايق وتكون بحكم الارواح في اللطافة
والاحاطة فتدرك المعاني والصور كالعقول والنفوس وعن النبي ص ما معناه ان المؤمن اذا ادى
زكوة ماله في الدنيا تكون له في الاخرة جوادا كاحسن جواد يكون في الدنيا فقال له اركب و
اركض في الجنة سنة وتبلغ جوادك حولك وانه ليقطع في كل طرفة عين بعدد الدنيا سبع مرات
وهذا الاتحاد يعمل في الاجساد بكثافتها فاذا ظهرت خفت وان الدنيا كلها خطوة مؤمن هذا
احد وجوه الفرق بين ابدان الدنيا والاخرة فانها في ذاتها واحدة الا انها في الدنيا مخلوطة بالاعراض
الحاجبة وفي الاخرة مصفاة عنها وقد ذكر في العرشية وجها اخر في الفرق بين اجساد
النشأتين لا باس بالاشارة الى جملة منها مع ما اورد عليها في الشرح فمنها ان كل جسد في الاخرة
حي بالذات بخلاف الدنيا فان فيها اجساما بلا حيوة وما فيه الحيوة عارضة له زائدة عليه واورد
بان العقل والنقل قد حكما بان كل شيء في الدنيا له حيوة وشعور بل الموت ايضا حي ولهذا ورد انه
يؤتى به في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار نعم الحيوة والشعور في الاشياء مختلفة شدة
وضعفا كما انها تختلف في الدنيا والاخرة ايضا كذلك فان جمادات الجنة واشجارها وان كانت حيوتها
كحيوة جمادات الدنيا واشجارها الا انها اشد صفاء وخلوصا عن الاعراض اذا شاء المؤمن
التحلي بحلية الولاية ظهور الحيوة الحيوانية بل الانسانية فيها ايضا ظهرت وكلمته بلسان عربي مبين
واذا اراد ثم ركبت نعيما وملكا كبيرا ومع هذا كله ليست الجنة نائبة لها فان حيوتها وشعورها

وجميع ما لها مستندة الى المبدأ الفياض وما تكون باقية ببقائه وعلى وجه لا يغادر من غير
فرق في ذلك بين الدنيا والآخرة كما ذهب اليه المحقق ومنها ان الابدان الاخروية واجزائها غير
متناهية لانها صور من عالم الملكوت مجردة عن المادة وبراهين تناهي الابعاد غير جارية فيها
بل انما تجري في الجسمانيات والاجسام المادية واورد بان اجسام الآخرة ايضا مركبة من مادة
وصورة بل قد بينا انها هي الاجسام والابدان الدنيوية الا انها لصفائها يجري عليها اكثر من
احوال المجردات وقد بينا ان المعاد في المعاد ليس مجردا بالصورة كما مر من قوله في كل طرفة
عين نعيد الدنيا سبع مرات من حدود التناهي بل كل مخلوق حتى العقول والنفوس في
الجنة متناه ايضا وبالجملة ما ذكر من الفرق مبني على ما مر في شرح الحديث السابق في اصله الرابع من
الاصول السبعة وعلى ما قررنا في فروعه ومنها ان اجساد الآخرة من الجنات وما فيها موجودة
بوجود واحد هو وجود انسان واحد من اهل السعادة لانه محيط بها وليس كذلك حال الجحيم
بالنسبة الى من اصلى اليه من النيران والاغلال وغيرها الا انه محاط بها قال نعم وان جهنم لمحيطة بالكافرين
وهذا الفرق ايضا مبني على الاصل المذكور من ان النعيم والجحيم كليهما صورتا البرزخ بنفسه فوق المحل
البرزخي الى على درجاتها كما عرفت الجوهر وقد عرفت هناك انهما كليهما موجودة بوجود خارجي
مغاير للانسان لا انها تكون منه كالورق من الشجر او الشعاع من الشمس مع ان الورق والشجر ليسا
موجودين بوجود واحد بل انما وجد الورق من فاضل وجود الشجر بالمجاز ان عبر ابطال التجرد
كذا الشعاع والشمس ولا فرق بين اهل الجنة والنار فيما ذكره ولا فيما ذكره اخيرا من ان الكتاب كما صرح
بان النار تكون محيطة باهلها كذا صرح بان الجنة محيطة باهلها وانهم يدخلونها قال الله تعالى يدخلون
الجنة هم فيها خالدون حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها انهم اهل الجنة لهم سلطنة واحاطة بمعنى انهم
كلما يشتهونه يخلقه الله لهم بخلاف اهل النار فانهم بمراحل عن عناية الحكيم الجبار هذا وقد ذكر في

المقام

المقام وجوها اخر ايضا للفرق بين اجساد الدنيا والآخرة لا فائدة مهمة في التعرض لها ولما فيها
وما هو الحق قد ظهر مما سبق وينفتح في تضاعيف ما سيأتي ايضا وملخص القول ان الاجساد الدنيوية
هي بعينها الاجساد البرزخية وهي بعينها الاجساد الاخروية الا انها في الدنيا مختلطة بالاعراض
لما عرفت ولكنها لا توجد في البرزخ باعراضها الدنيوية بل بصفي منها فتكون في البرزخ اجسادا برزخية
لا دنيوية وكذا لا توجد الاجساد البرزخية باعراضها في الآخرة بل في صفي من الاعراض البرزخية
فتكون في الآخرة اجسادا اخروية لا برزخية والجسد الاخروي هو في غيب الجسد البرزخي الذي
هو في غيب هذا الجسد المحسوس فهذا الجسد كالحجر والجسد البرزخي فيه كالزجاج الذي في غيب
الحجر حيث تظهر بعد اذابة الحجر وتصفيته والجسد الاخروي كالبلور الذي في غيب الزجاج حيث
تظهر بعد تصفيتها وكذلك حكم السموات والارضين فان تغييرها وتبديلها وكشطها على ما في الآيات
والاخبار عبارة عن تصفيتها عن الاعراض كما في الابدان بعينها ثم انها والابدان كلما تعدد التصفية
والتخليص ترتفع عنها التزاحم والتضايق وتفعل افعال الارواح والعقول وانها في هذه
الدنيا الحجر الذي يجلونه اهل العلم المكتوم ويعقدونه مرارا الى ان يصير مع كونه جسما في نفسه
عاملا عمل الروح محيي الموات من المعادن فان المنقول عنهم انه اذا القي في اول مرة كان مثقال اليه
الف مثقال فاذا سقي مرة اخرى كان مثقال على الفي مثقال وهكذا بلا نهاية وعن بعضهم انه سقاها
ثلثمائة مرة فقام مثقال الى ثلثمائة الف مثقال وليس مثل هذا العمل بمتصور في الاجساد وانما يفعل
في الارواح ولهذا قالوا هو جسد وعقل وروحاني وهذا الجسد ابدا احكام اهل الجنة فانها مع
كونها اجساما تفعل افعال الارواح والعقول **الحديث الثلثون** في بعض احوال المحشر وما
يقع فيه في المحاسن عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل يوم تبدل
الارض غير الارض قال تبدل خبزة نقي يأكل الناس منها حتى يفرغ الناس من الحساب فقال له

قايل انه يعني شغل يومئذ عن الاكل والشرب قال ان الله خلق ابن ادم اجوف فلا بد له من الطعام
والشراب انه اشد شغلا يومئذ لم في النار فقد استغاثوا والله يقول وان يستغيثوا يغاثوا
بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب **بيان** احوال الحشر والامور الواقعة فيه كثيرة مذكورة
في الايات والاخبار وقد ذكر جملة منها في العرشية ونحن نكتفي ببعضها فمنها ما ذكره تعالى في سورة
ابرهيم بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقد فسر تبديل
الارض في الخبر المذكور وغيره من اخبارنا المستفيضة بتبديلها بخبزة نقي يأكل الناس منها والنقي
الدقيق المنخول كما في المجمع وقيل هو الذي نخل مرة بعد مرة والمراد بالغيرية في تبديل الارض والسموا
بغيرها الغيرية التي تقدمت في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وليس تبديلها
بغيرها تبديلا للشيء بما يغايره كلية باعدامهما بالمرة او بعودها الى مبدئهما ورجوعهما الى خالقهما
ثم ابداؤها مرة ثانية تعالى ربنا عن ذلك والمراد بقوله تعالى والى الله ترجع الامور ونحو
هو رجوع كل شيء الى حكمه وتدبيره لا الى ذاته تعالى بل التبديل هنا هو التصفية عن الاعراض
من الغرائب لا غرو في ان تكون قرصة خبز نقية يأكل الناس منها كما يحشرون عليها ويكون فيها انهار
تشربون منها ايضا كما عن الاحتجاج عن ابي جعفر ع يحشر الناس على مثل قرصة البر النقي فيها انهار متفجرة
يأكلون ويشربون حتى يفرغ من الحساب الخبر والظاهر ان المراد بطي السماء وكشطها وانشقاقها وانفطارها و
زلزال الارض ودكها ومدها وامثال ذلك مما ورد في الايات والاخبار هو ما يفهم منها في النظ
فيكون مد الارض هو بعد هذا مثل مد الادم لتسع الخلائق كلها وبهذا قد تندفع الشبهة المتقدمة
وهي ان الارض محصورة فكيف تسع الخلائق مع انها غير محصورة الا ان حقيقة هذه الامور
هو ما ذكر من التصفية عن الاعراض وبهذه التصفية تضعف بضعفها الجرمانية وتسع الارض كل
ما يقع فيها وان كان غير متناه لان الداخل الاول يشغل منها مكانا ويكون هو ومكانه مكانا للداخل

الثاني وهكذا فتتسع بغير متناه من يكون فيها كما صرح به الشيخ الاجل وقال ره وانما تنبسط الارض
لتحمل الكل فلا يبصر احد عن احد هذه ولا يلتفت الى ما يؤذي الخصاصة ويلي السرائر ومنها ان المرء
يومئذ يفر من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه ولكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه وذلك
لان النفس قد فارقت هذا البدن وخرجت من الدنيا وكل ما فيها كما قال وكلهم اتيه يوم القيمة فردا
فلا يصادف الانسان احدا من هذا العالم ولا اشباه الا نتائج اعماله وافعاله وصور نياته ولوازم
صفاته وملكاته كذا في العرشية واورد عليه في الشرح بان ايات الكتاب والسنة والمعروف بين
مذهب المسلمين وقواعد العقول تنافي ما ذهب اليه فانه يلزم من مراده ان كل واحد يحشر وحده وبقي
وحده فلا تنكشف السرائر من احد لاحد وذلك لان حشر هذا المتقي مع صورها وحورها وجميع ما
اعد فيها للمؤمنين عبارة عن صور نياته وملكاته ويكون هذه الصور اخوانه الذين قال تعالى اخوانا
على سرر متقابلين وهذا حال عجيب والواقع ان الانسان يحشر مع ما يشابهه في الاعمال كما
قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم اي مع ما يشابههم فالعشار مع العشارين والعلماء
مع العالمين وهكذا كل شخص يحشر مع ابناء نوعه المشابهين له في صفاته واعماله ويحشر
الكل في صعيد واحد على انواع مختلفة يشاهد بعضهم بعضا فمنهم ظالم ومنهم مظلوم ومنهم المتحابون
ومنهم المتباغضون الى غير ذلك وكل احد يصادف غيره غالبا ويكونون كما قال تعالى يتعارفون
بينهم وكل ما كان لله من صداقة ومحبة فهي لا تزول لا تفنى ولا تغيرها الدهور كما قال تعالى الاخلاء
يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين فكيف لا يصادف الانسان احدا ولا اشباه الا نتائج اعماله
وما استشهد به وبله من قوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه فقد ورد في العيون قال قام رجل يسأل
امير المؤمنين عن هذه الاية من هم قال قابيل يفر من اخيه هابيل والذي يفر من امه موسى والذي
يفر من ابيه ابرهيم يعني الاب المربي لا الوالد والذي يفر عن صاحبته لوط والذي يفر من ابنه نوح وابنه

كنعان والمراد ان منهم من يفر من جهة فاكقابيل يفر من هابيل لانه قتله بيده وكموسى يفر من امه خشية
ان يكون مقصرا فيما يجب عليه من حقها ومنهم من يفر فرارا ابن كفرار ابرهيم من ابيه المربي له اعني آزر
الذي هو زوج امه فانه هو الذي قال تعالى في حقه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه واما
ابوه الحقيقي الذي اسمه تارخ وكلوط فانه يفر من زوجته واهلها او والهه فرادا وكنوح
فانه يفر من ابنه كنعان فرار ابنه انتهى ما اورده ملخصا ومنها ان الموت يذبح بين الجنة والنار
كما في جملة من الاخبار منها ما عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قوله تعالى وانذرهم يوم الحسرة الاية قال ينادي
مناد من عند الله عز وذلك بعد ما صار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار يا اهل الجنة ويا اهل
النار هل تعرفون الموت في صورة من الصور فيقولون لا فيؤتى بالموت في صورة كبش املح فيوقف بين
الجنة والنار ثم ينادون جميعا اشرفوا وانظروا الى الموت فيشرفون ثم يامر الله به فيذبح ثم يقال يا اهل
الجنة خلود فلا موت ابدا ويا اهل النار خلود فلا موت ابدا وهو قوله وانذرهم يوم الحسرة اذ قضي
الامر وهم في غفلة اي قضي على اهل الجنة بالخلود فيها وقضي على اهل النار بالخلود فيها قال الشيخ الاجل
في بعض اجوبة المسائل القطيفية حيث سئل ما معنى موت الموت وذبحه في صورة كبش املح وما معنى ان
جهنم ان يؤتى بها في صورة بعير فقال الذي يظهر لي ان ذلك كناية عن احتقاره وضعفه اظهارا للعظمة
والقهر وان الذبح كك كما في قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه
الوتين واختص بالذبح دون الموت والفنا لان الموت ليس فيه ما في الذبح لان الموت انما يكون لذي
الروح لا يلزم منه عدم ايجاده مرة ثانية لعدم ظهور القهر الدال على ارادة عدمه ابدا والذبح ابلغ من هذه
الجهة واما الفنا فهو وان كان ابلغ من الذبح لكن يتوهم منه العبثية التي نظن منها العود لعدم ظهور
القهر فيه واما كونه املح فلان الموت هو الحايل بين الوجود والعدم والوجود بياض والعدم سواد فـ
املح هو الذي فيه بياض وسواد فلاجل كونه نسبة بينهما كان املح وليس هذا معنى كبش الاملح في فدا

النبي اسماعيل وفي عقيقة الحسن والحسين ع وان كان ان معنى املح كذلك لاجل اختلاط النور و
الظلمة الا ان ذلك من معنى اخر لان البياض من الحق والنور والسواد من الباطل والظلمة اما النور
والحق فمن شانهما وفعلهما عليهما السلام واما الظلمة والباطل فهي مما يجري عليهما من الظالمين و
حالهما من الحالتين بياض وسواد فناسب ان يعق عنهما بكبش املح كما ناسب ان يكون قصر الحسن
في الجنة زمردة خضرا كلون السم وقصر الحسين في الجنة من ياقوتة حمراء لحمرة دمه ولصبره وكبش
اسمعيل هو من مظاهر الحسين ع لان ابرهيم احب ان يكون ابنه فداء للحسين ع ولكن الحسين كان فدا
له ولشيعته فكان السبيل له فكانت صورة المذبوح كبشا واما اللون فمن لون الفجر لانه ابيض مشوب
بالسواد وهو قوله تعالى وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا والفجر هو الحسين الذي كشف الظلمة
البهيمة التي دخلت على الشيعة بصلح الحسن ع قال الصادق ع ما معناه ان سورة الفجر سورة الحسين
فمن داوم عليها في فرايضه ونوافله حشره الله مع الحسين ع وفي العرشية ان الموت يذبح بشفرة يحيى
هو صورة الحيوة بامر جبرئيل مبدء الارواح وشيخ الاشباح باذن الله لتظهر حقيقة البقاء والتمثل
بموت الموت وحيوة الحيوة وفي شرحها بعد ان علل كون الموت املح بان الموت من بياض وسواد
ممتزجين فهو في حق المؤمنين نور وفي حق الكافر ظلمة قال ثم بحث في كون الذبح بسكين الشفرة على
يحيى واله وعليه السلام من طرقنا ولعله من طرق العامة وعلى فرضه فهو كما ذكره المصنف اشارة الى ظهور الحيوة
يوم القيمة في كل شي وظهور حقيقة البقاء الخ وقال في قوله بامر جبرئيل يعني لانه موكل بذلك ولذا قال
مبدء الارواح وقيل ان جبرئيل هو الموكل بالخلق والصور واما الارواح والحيوة فموكل بها اسرافيل
نعم لو اراد ان جبرئيل مبدء الارواح بما انه اسرافيل كان متجها بناء على ما ذكره بعض العارفين
من ان كل واحد من الملائكة الاربعة بعينه ملكان منهم كل واحد بضعف قوته فجبرئيل بعينه اسرافيل
بضعف قوته وعزرائيل بضعف قوته الى اخر ما ذكره ومنها ان جهنم يؤتى بها في صورة بعير كما سمعت

فى سؤال الطيفية وفى العرشية ايضا ان الحجيم يحشر فى العرصات على صورة بعير لاجل حقيقة
وفى الشرح لاجل ان طبع البعير الحقد بكسر الحاء لاضمارها الشدة الانتقام وفى جواب السؤال
ان احوال الاخرة كلها حشر لاموات فيها وان الدار الاخرة لهى الحيوان فاذا اريد الاتيان بها لا بد ان
تكون فى صورة حيوان واذا كان كذلك فالاولى ان تكون بعيرا لما بينهما من صورة المناسبة فان
البعير اذا هاج يكون فى حال عجيبة لا يهاب شيئا وتكون رؤيته حال هيجانه مهيبة جدا فناسب
ان تكون جهنم كذلك وان كانت جهنم اشد من البعير شدة لا تكاد تنضبط لكنها على هيئة هيجان البعير
الذى يعرفه الناس مع زيادة عظمه وهول لا يكاد يتناهى فيأتون بها الى ارض المحشر يقودها
الملائكة لسبعين الف زمام فى كل زمام سبعون الف حلقة كل حلقة يمسكها الف ملك ولكنها
صورة صفة لا صورة مقدار ولهذا تكون محيطة باهل الجمع مثل الحلقة تنصب عليهم ويسوقهم
الى ارض المحشر فافهم انتهى واقول كونها على صورة بعير فانى لم اقف عليه فى شىء من الاخبار الا انه
يمكن استفادته مما روى من طرق العامة عن رسول الله صلعم فى حديث قال يجىء بها يقاد بسبعين
الف زمام الحديث ومن طرقنا انما تقاد بالف زمام اخذ بكل زمام مائة الف ملك يقودها
من الغلاظ الشداد نظرا الى ظهور لفظ الزمام فى المرام فهى الجمع الازمة جمع زمام ككتاب للبعير
مضافا الى ما سمعت من وجه المناسبة ايضا ومنها العرض والحساب والمراد بالعرض عرض الخلائق
على ولى الله صلعم واقفهم بين يديه كعرض الجيش على السلطان ليجزيهم بما كانوا يعملون وحقيقة
العرض ان تبلى السرائر باحضار الخلق باشكالهم العاملة للطاعات والمعاصى فى اماكنها واوقاتها
كما مر بيانه واما الحساب فهو كما فى العرشية عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير ليعرف
قدر لكنها وصلها قال ومن قدرة الله تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات
اعمالهم وجميع نتايج اعدادحسناتهم وسيئاتهم واثر كل دقيق وجليل من افعالهم ونياتهم وهو

اسرع الحاسبين واما طول مدة الحساب وتمكنهم فى العذاب فلاجل قصورهم وانهم عن عجز
النظر بجمع متفرقاتهم والوصول الى حاصل حسابهم انتهى وفى الشرح فى قوله وفى قدرة الله
ان هذا صحيح لانه تعالى على كل شىء قدير الا انه لا يفعل ذلك لمنافاته الحكمة اذ مقتضاها ان يجرى الاشياء
على مقتضى اسبابها ولذا خلق ما خلق فى الدنيا على مقتضى الاسباب والعوامل ليبين لخليقته
ليعرفوه فيطيعوه فيستحقوا ثوابه واخبر فى كتابه ان سنته لا تتبدل وحمل ما فى الدنيا دليلا
على الاخرة فقال ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وقد اشرنا ان يوم القيمة فى العرض
الصعودى مقابل ليوم التكليف الاول فى عالم الذر فى القوس النزولى وهو خمسون الف سنة
فلو حساب الخلائق ايضا خمسون الف سنة من سنى الدنيا ولكنه حساب شخص واحد فيفرغ حساب
الجميع بفراغ حساب واحد منهم لان كل وجه من كتاب الله الناطق وحقيقة الصادق يختص الشخص
واحد فاذا فرغ من حسابه فرغت الوجوه وقد ذكر المصنف وجها لطول مدة الحساب ولها وجوه اخر
ايضا منها انه كناية عن عظم الشدة واما قوله واثر كل دقيق الخ فربما يعترض عليه بان الاثار مرتبة
على الاعمال ولو بالنيات لا على نفس النيات ويجاب بان المراد بالنيات الاعتقادات وكانه سلم
الاعتراض مع انه ثم اذ نية الحسن تكتب حسنة بخلاف نية المعصية لا تكتب حتى يعملها فالدرة والحوان
لكل نية اثر اما الاعتقادات فظاهر لانها هى اعمال القلوب واما غيرها فان كانت نية خير كتبت له حسنة
وان فعل كتبت عشرا وان كانت نية شر لم يكتب عليه شىء واذا فعل انتظر سبع ساعات فان تاب
لم يكتب عليه شىء والا كتبت عليه سيئة واحدة والسر فيه ان الحسنة اذا برزت من العقل بالنية الحسنة
كتبت واحدة لانها برزت مما خلق لها فهى مناسبة فيه فاذا عملها مرت على النفس والعقل والعلم
والوهم والوجود والخيال والفكر والحيوة والجسد فكتبت عشر الانها مرت على عشر مراتب صعدا
فيها وان شئت قل كتبت عشر العقل كل واحدة من التسع يعمل الجسد فاذا عمل كتب كل فعل

حسنة وعمل الجوارح حسنة واما نية المعصية فانها لما تنبعث من القلب بل تنبعث من النفس
التي لم تخلق لها بل خلقت للطاعة فاذا عملها مرت على المراتب الست الاخر التي لم تخلق لها ايضا
وهي العلم والفهم والخيال والفكر والجزم والجد فلها سبع مراتب عرضية فينتظر بعد العمل
سبع ساعات بعدد هذه المراتب فان تاب فرحبا بالتوبة الثانية على تلك العرضيات فعلها
وان لم يتب كتبت سيئة واحدة لان الجوارح اذا عملت ومضت ساعة فرضت في الجزم عرضيتها
وفي الساعة الثانية تقر في الفكر وفي الثالثة في الخيال وفي الرابعة في الوهم وفي الخامسة في العلم
وفي السادسة في النفس وبذلك تعد ساعة الجوارح واما مجرد نية المعصية من غير عمل فلا يحدث
منها ارتفاع يحدث منها اذا تذكرت انها معصية اذا ارتكبت ولم يرد عليها فانها انما تحدث عنها ابواب
وشياطين معصيتين من بني الملعاصي ويصدون عن سبيل الله كما قال عيسى بن مريم ع
للحواريين ما معناه اياكم والزنا فقالوا يا روح الله انا لا نزني به فقال لهما اريد انكم لا تهمون به ولكن
اريد انكم لا تخطروه على خواطركم فان البيوت التي يوقد فيها النار تسود سقوفها انتهى محصلها
ذكره في غير موضع من الشرح ولنكتف به فانه الكافي في المقام والله ولي الانعام

الحديث الحادي والثلثون فيما يرد على المكلف في المحشر من دفع كتابه اليه وشهادة جوارحه عليه

في البحار في باب تطاير الكتب عن تفسير علي بن ابرهيم في قوله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا
ايديهم الى قوله بما كانوا يكسبون قال اذا جمع الله الخلق يوم القيمة دفع الى كل انسان كتابه فينظرون
فيه فينكرون انهم عملوا من ذلك شيئا فيشهد عليهم الملائكة فيقولون يا رب ملائكتك يشهدون
لك ثم يحلفون انهم لم يعملوا من ذلك شيئا وهو قوله يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم فاذا فعلوا ذلك ختم الله على السنتهم وتنطق جوارحهم بما كانوا يكسبون بيان من الاحاديث
التي ترد على الناس بعد ورودهم في المحشر ما سمعته عن علي بن ابرهيم في قوله اذا جمع الله الخلق اه

وهذا الكلام الى اخره وان لم ينسب الى اهل العصمة ولكن الظاهر انه ماخوذ من كلامهم كما يشهد له ما
نقل عنه في حم السجدة في قوله تعالى حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم الاية حيث قال
فانها نزلت في قوم تعرض عليهم اعمالهم فينكرونها فيقولون ما عملنا منها شيئا فيشهد عليهم الملائكة
الذين كتبوا عليهم اعمالهم فقال الصادق ع فيقولون لله يا رب هؤلاء ملائكتك يشهدون لك
ثم يحلفون بالله ما فعلوا من ذلك شيئا وهو قول الله يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم وهم الذين غصبوا امير المؤمنين ع فعند ذلك يختم الله على السنتهم وينطق جوارحهم فيشهد السمع
بما سمع مما حرم الله الى اخر ما ذكره ره فان قوله ره فقال الصادق ع يشهد بان ما نقلناه عنه اولا كلام
غيرهم ع وبالجملة فدفع كتاب كل انسان اليه وشهادة الجوارح مما نطق به الكتاب والاخبار وهو
مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في كيفيته وبيانه على ما يتبين الشيخ الاجل ره في غير موضع هو
ان الانسان اول ما يحل في قبره ويشرج عليه اللبن يأتيه رومان فتان القبور ويضع روحه في
جسده الى حقويه فيقول له اكتب اعمالك فيقول للملك ما احفظها فيقول انا املها عليك فيقول
له ليس عندي قرطاس فيقول اقطع من كفنك فيكتب ورومان يملي عليه فعلت كذا يوم كذا في
المكان الفلاني ويذكر له كل شيء عمله وقاله في مكانه ووقته حتى يكمله ثم يطوي تلك القطعة ويكوي
بها ويطوقها في عنقه فيكون اثقل عليه من جبل احد وهو قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا فاذا
كان يوم القيمة فان كان الشخص من اصحاب اليمين اي اصحاب علي ع اتاه كتابه هذا الذي كتبه
باملاء رومان من امامه فياخذه بيمينه لتطابق الظاهر والباطن وايضا اعمال الاخرة بالعقل الذي
هو الجانب الايمن فياخذها العامل لها بيمينه ومن امامه وان كان من اصحاب الشمال فظاهر بعض
انه فريقان احدهما يوتى كتابه بشماله والاخر يقول فاما من اوتي كتابه وراء ظهره ومعناه كما

عن بعض ان كتاب المنافق والكافر يأتيه من وراء ظهره فيضرب فيخرج من ظهره ويظهر من صدره
ويأخذ بشماله لان اعماله من هوى النفس التي هي الجانب الايسر ولا يقدر على ان يأخذه بيمينه
لان يمينه مغلولة الى عنقه حيث لم يطلق يمينها في الدنيا بالعمل الصالح واما في العرشية من ان
الكافر المحض لا كتاب له وان الكتاب الذي يؤتاه المنافق من وراء ظهره ليس كتاب الاعمال بل
الكتاب المنزل الذي نبذه وراء ظهره فيقال له في القيمة خذ كتابك من وراء ظهرك اي من حيث
نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فمما لا ينبغي الالتفات
وان كان المعنى صحيحا في نفسه
اليه لمخالفته صريح القرآن وظهوره في خلافه هذا ثم بعد اخذ كتب الاعمال باليمين والشمال يقوم
كتاب الله الناطق ثم فينطق على الخلائق بعبارة واحدة تطابق كل كتاب املاه رومان لا
يخالف منها حرفا وهو قوله تعالى وترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم
تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وهو ما قيل قوله تعالى وقل
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون فنبئنا هو قوله تعالى اعمال الخلائق فهم الاشهاد كما قال
تعالى ويوم يقوم الاشهاد وقال ايضا وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ثم هذه الاعمال التي كتبنا في قبره باملاء رومان قد كانت كتبها في الدنيا
ايضا وهي عنده في دفتر من اللوح المحفوظ يعني انه اذا عمل عملا صالحا مثلا كما اذا صلى يوم
الجمعة في المسجد يكتب من كتب ذهب عنده مثاله في غيب ذلك المكان وفي غيب ذلك الوقت
متلبسا بذلك العمل ابدا الى يوم القيمة كما يكتب المقابل للمرآة صورته فيها كما ذكرت حضرة حلي صلوته
في المسجد لان الكل الاشياء النقش بحيال المرآة ولكن مثاله يصلي بتلك الصلوة وحيث ان العامل وان
كان قد عدمه ارد لا انه ليس لذلك المثال المتلبس وكذلك اذا زاد شيئا فالشيء وجميع الاعمال
مكتوبة بهذا النحو في غيوب امكنتها وازمنتها المعبر عن تلك الغيوب بالالواح الجزئية من اللوح

الكلى

الكلي الذي هو اللوح المحفوظ ولكن رومان هو الذي يلبس تلك الامثال المتعددة المتباينة
ما يلبسه الانسان القائمة بها فاذا كان يوم القيمة حين ملأت الارض والقت ما فيها وتخلت
تطايرت تلك الامثال من امكنتها واوقاتها ونشرت الصحائف بان يجيء كل عمل في مكانه ووقته
ومثاله متلبس بذلك فكل مثال عامل بعمله يلبس مثلا الف مثال في الف عمل بل مائة الف مثال
في مائة الف عمل واخذ كل عامل كتابه بيمينه او شماله على ما مر من ظاهر معناه واما اخذه الحقيقي
فهو عبارة عن لبس تلك الامثال وخروجهم بين الخلائق متلبسين باعمالهم فمن لبس مثاله المصلي
للنافلة خرج بين الناس بتلك النافلة في مكانها ووقتها الا ان الله سبحانه يحشر تلك البقعة وذلك
الوقت وكذلك جميع اعمال الخير واعمال الشر الا انه اذا تاب عنه في الدنيا فانه اذا تاب عن السرقة مثلا
محى الله تعالى ذلك المثال السارق من الالواح الصغار الواح المحو والاثبات كنفوس الملائكة
الحفظة والناس ومن ذلك المكان والزمان ومن غيبهما كما انك ايضا اذا علمت بتوبته لم تره متصفا
بآثار ذلك المثال لانه اشتغل عنها بما من سجين كتاب الفجار وان كنت ترى ذلك المثال في
السوق يسرق من دكان عمرو يوم الخميس مثلا وقد ظهر من هذا كيفية نطق الجوارح بما كانوا يكسبون
فان الله تعالى بعد حلفهم انهم لم يعملوا شيئا من اعمالهم الخبيثة يختم على السنتهم الكاذبة وتنطق جوارحهم
فتشهد عليهم بجميع ما عملوه ونطقهم بذلك في الظاهر ظاهر وفي الحقيقة هو مجيئهم يوم القيمة لا
لابسا امثالهم المتلبسين بالسرقة في مكانها وزمانها ومثاله الاخر المتلبس بالزنا مع امرأة معينة في
وقت المعين ومكانه وهكذا فان كل احد يخرج بين الخلائق بجميع امثاله المتلبسين باعمالهم
من خير او شر وهو قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وذلك في قبره على يد رومان و
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وهذا كتاب الاعمال التي تعمل فيها الامثال وآثارها
وضعها رومان في عنقه فيقال له اقرأ كتابك اي الذي طوقك به رومان فانه لا يخالف

الكتاب المنشور الجامع للامثال العاملة بتلك الاعمال في اماكنها واوقاتها كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا الاية اذ اراى نفسه في امثال عامله الاعمال كما يرى نفسك في صورتك التي في
المرآة محكي للصورة لا يقدر على انكار ما اقترنه حال ارادته فكفى بنفسه ذلك اليوم عليه حسيبا
هذا محصل ما افاده ره في مواضع متعددة وهو ماخوذ من اخبار اهل العصمة ع من صريحها
او اشاراتها ومما يصرح بما سمعت من محو المعصية عند التوبة ما ورد بلفظ المحو كما في جملة من الحسنات
كالتوبة واقامة الشهادة بالحق حيث ورد انها ماحية للذنب وفي بعض الاخبار بلفظ الستر ونحوه
كالمروي عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله
فستر عليه في الدنيا والاخرة فقلت وكيف يستر عليه قال ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب و
يوحي الى جوارحه اكتمي عليه ذنوبه ويوحي الى بقاع الارض اكتمي عليه ما كان يعمل عليك من الذنوب
فيلقى الله حين يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من الذنوب وما ورد في شهادة الجوارح و
وغيرها كما في البحار عن تفسير الامام عن رسول الله ص والحديث طويل وفيه فالله عز وجل على كل
عبد رقيبا من كل خلقه ومعقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ويحفظون عليه
ما يكون منه من اعماله واقواله والفاظه والحاظه والبقاع التي تشتمل عليه شهود ربه له او عليه والليالي
والايام والشهور شهود عليه او له الى ان قال ويحشر الليالي والايام وتستشهد البقاع والشهور على
على اعمال العباد فمن عمل صالحا تشهد له جوارحه وبقاعه وشهوره واعوامه وساعاته ولياليه
جمع وساعاتها وايامها فيسعد بذلك سعادة الابد الحديث وقد ذكر الشيخ الاجل ره جملة من هذا
الحديث الشريف ثم قال ره فانظر الى صراحته في حشر الاوقات والامكنة وكلما اشرفنا الشهادة
العبادة عليه لان الشهير في يوم القيمة لا بد وان يكون على اكمل وجه واكمله ان يكون بنفس الشيء
كما هو هو فاذا سرق عمرو من دكان زيد في سوق بغداد يوم الخميس يحشر يوم القيمة دكان

دكان زيد

دكان زيد في سوق بغداد يوم الخميس وحشر عمرو ويراه الناس مادا يده الى دكان زيد اخذا
للامانة المسروقة بعينها في الوقت الذي اخذها منه في الدنيا هكذا يبعث الله الشخص بجميع احواله
وخصوصياته الم تعلم ان الله على كل شيء قدير **الحديث الثاني والثلثون** في الميزان في البحار
عن معاني الاخبار عن هشام بن سالم قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلم **بيان** الميزان
ما يعرف به قدر الشيء ووزنه وهو يختلف باختلاف انواع الموزونات فميزان العلوم والاعمال
غير ميزان الاجسام والاثقال فان ميزان الخطوط والشعر وهو ما له لسان وكفتان او ما يسمى القبان
يغايره ميزان الشعر كالعروض وميزان الفكر كالمنطق وميزان الاعراب والبناء كالنحو وميزان
مقادير الساعات كالاسطرلاب وميزان الاعمدة والارتفاعات في استقامتها واعوجاجها
كالشاقول وهكذا قيل ميزان الاخرة ايضا لا ينافي ميزان الدنيا بل هو نوع اخر من الموازين
وميزان المغايرة النوعية كمغايرة ميزان الشعر وميزان الشعر كما هو الظاهر من محل منع ظاهر ما قد
تدل على علمها ائمته بقولهم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا اذ لو تغاير الميزانان لما كان
حساب الدنيا كافيا عن حساب الاخرة مع امكان ان يقال ميزان الاخرة ما بينهم غاية الناس وهو
شيء له لسان وكفتان مثلا فظاهر انه غير مغاير لهذا النوع من ميزان الدنيا وان غايره في الصغر
والكبر والجودة والرداءة وغير ذلك مما يتفاوت به الامور الاخروية عن الدنيوية كغير الميزان
ايضا من اجسام الاخرة واشجارها واثمارها كما قال تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا
الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها وان اريد به ما في الخبر المذكور ونحوه كالائمة او نحو فان
الانبياء والاوصياء كما انهم موازين القيمة فكذلك هم الموازين للاعمال في الدنيا ايضا اذا عرفت ما
ذكرنا فلنتكلم هنا في مقامين الاول في ان المراد بالميزان ما ذا وقد اختلفوا فيه فقيل انه عبارة

عن العدل في الآخرة وانه لا ظلم فيها على احد ووجه الحمل على هذا المعنى ان العدل في الاخذ
والاعطاء لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد حمل الوزن كناية عن العدل وهذا القول
اختاره من علمائنا الشيخ المفيد فان الحكم عنده ان الموازين هي العدل بين الاعمال والجزاء عليها
ووضع كل جزاء في موضعه وايصال كل ذي حق الى حقه وانه رد على من جعل الميزان ما ذكرنا من
توضع الاعمال فيها بان الاعمال اعراض والاعراض لا يصح وزنها وانما توصف بالثقل والخفة مجازا
وقال والخبر الوارد ان امير المؤمنين والائمة من ذريته هم الموازين فالمراد انهم المعدلون بين الاعمال
فيما يستحق عليها والحاكمون فيها بالواجب والعدل وقيل ان المراد بالميزان معناه الظاهر وهو ماله
لسان وكفتان كما عن ابن عباس وغيره وهو الظاهر من جملة من الاخبار المصرحة بوضع شيء في
الميزان او في كفة الميزان كما روي عن الكافي عن رسول الله ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيمة
افضل من حسن الخلق وكما روي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله يؤتى برجل يوم القيمة
الى الميزان ويؤتى له تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في
كفة الميزان ثم تخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
فتوضع في الاخرى فترجح بل هو الظاهر من الايات ايضا بحسب افهام عامة الناس وطرح هذا
اللفظ من غير دليل لا وجه له وما قيل من ان الاعمال اعراض مع انها فنيت وعدمت فهو لا يصلح
دليلا لذلك اما اولا فلمنع الانعدام بل كل ما وجد فهو محفوظ في محله عند الله تعالى والعرض يمكن
ان يجعل جسما مناسبا له او يخلق صورة حسنة او قبيحة بازائه فتوزن قيل وهي الصورة التي تتورث
قيل وهي الصورة التي تكون مع الانسان في البرزخ وقيل تظهر علامات الحسنات وعلامات السيئات
في الكفتين فيراها الناس وقيل يجعل في كفة الحسنات جواهر بيض مشرقة وفي كفة السيئات جواهر
سود مظلمة ولعل بعض هذه الاقوال يرجع الى بعض واما ثانيا فلان الوزن يتعلق بالصحف التي

يكون فيها اعمال العباد مكتوبة كما نسب الى مذهب المفسرين ويشهد له ما مر من خبر عبد الله بن
عمر وما روي عن النبي انه سئل عما يوزن يوم القيمة فقال الصحف ولا مانع من ثقل الصحيفة وخفتها
بواسطة ما كتب فيها بحيث يظهر حال العمل المكتوب فيها وبالجملة فان الله تعالى قادر على كل شيء وقد
اخبرنا اولياؤه بانه سيضعه فيجب وان كان مما يبعد عقول القاصرين كجعل صورة السبع
وهي عرض اسدا في الخارج مفترسا وتكلم الحمى مع سيدنا الحسين ع وشهادة الجوارح والبقاع
والشهور والاعوام والساعات يوم القيمة الى غير ذلك مما يعجز عن الاحاطة به نطاق الاوهام
وما قيل ان الوزن لا فائدة فيه لان المكلف ان كان مقرا في القيمة بعدله تعالى كفاه حكمه تعالى بمقادير
الثواب والعقاب والا لم يعرف ذلك من الميزان ايضا لاحتمال انه تعالى اظهر رجحان كفة الحسنات
او السيئات لا على سبيل العدل مدفوع ايضا بان جميع المكلفين يعلمون في القيمة انه تعالى
منزه عن الظلم وفائدة وضع الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل القيمة فيزداد به سرور
العامل او حزنه وظهور الرجحان كما اشرنا اليه اما بثقل احدى الكفتين وخفة الاخرى او
بعلامات اخرى بها يعرف الناس الراجح من المرجوح كظهور نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان
السيئات كما قيل واما الخبر الذي ذكرناه من ان الموازين هم الانبياء والاوصياء وكذا الخبر الذي
ما اشار اليه المفيد فهو لا ينافي ارادة الميزان المعروف في ساير الايات والاخبار ولا يتعين فان
حصول الطاعة والعصيان وصحة العمل وفساده لما كان من اقتداء بهم ومخالفتهم لان من اطاعهم
فقد اطاع الله ومن عصاهم فقد عصى الله بل تفاوت مراتب العمل كان بتفاوت مراتب متابعتهم
ومعرفتهم وولايتهم فكانوا هم الميزان الذي يعرف به اصل العمل حسنا او قبيحا ومرتبته رفعة وضعة
واما الميزان المعروف فهو لموازنة الحسن مع القبيح اي لمعرفة رجحان الحسنة على السيئة او العكس
وكذا المعرفة مراتب كل منهما فالميزان الاول يعرف به اصل العمل في نفسه والثاني يعرف به نسبته

مع غيره فكيف يتم ميزانا بالمعنى الذي ذكرناه لا بمعنى الميزان المعروف كما انه بالمعنى الذي ذكره شيخنا
المفيد قدّه لا يبقيه وعلى تاويله بان المراد انهم الحاضرون عند الميزان الحاكمون عليها كما احتمله
في البحار فالامر اظهر واما ما عن هشام بن الحكم انه سال الزنديق اباعبد الله فقال اوليس
توزن الاعمال قال لا ان الاعمال ليست باجسام وانما هي صفة ما عملوا وانما يحتاج الى وزن الشيء
من جهل عدد الاشياء ولا يعرف ثقلها وخفتها وان الله لا يخفى عليه شيء قال فما معنى
الميزان قال العدل قال فما معناه في كتابه فمن ثقلت موازينه قال فمن رجح عمله الخبر فهو ايضا
لا ينفي ما ذكر بل نفي الوزن الذي كانت فائدته رفع الجهل كما ادعاه الزنديق لا ينافي اثباته
لغرض آخر كما ان نفيه لعدم كون العمل جسما صالحا للوزن لا ينافي ثبوته بجعله صالحا له على
ما مرّ بنا الاشارة اليه وكانه لم يتعرض له لبعده عن فهم الزنديق او لعدم اقتضاء المقام له وكون
الميزان بمعنى العدل لا ينافي وضع الميزان المعروف ايضا لاظهار هذا العدل بين الناس ولا
ظهور له في نفي الميزان اصلا كما عليه اصحاب القول الاول وربما يستشهد لما ذكرناه بتفسير الموازين
القسط بالميزان العدل كما عن امير المؤمنين في حديث قال واما قوله تبارك وتعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة الاية فهو ميزان العدل يؤخذ به الخلائق يوم القيمة يدين الله تبارك
وتعالى الخلق بعضهم من بعض بالموازين انتهى فان اضافة الميزان الى العدل ظاهر في مغايرتهما
اي انه شيء يظهر به العدل لا انه نفسه وبالجملة فشيء من الوجوه المذكورة لا يصلح لنفي ما هو الظاهر
من الآيات والاخبار مع امكان الجمع بين مختلفاتها بما اشرنا اليه فما دل على ان الميزان ما له لسان
وكفتان وما دل على انه الانبياء والاوصياء وما دل على انه العدل كلها صحيح من غير تناف بينها
وعدم علمنا بخصوصيات بعضها وكيفيته لا ينافي ثبوتها مثله والعلم عند الله وقال العلامة المجلسي
في البحار بعد نقل ما تقدم عن الشيخ المفيد ان انكار الميزان بهذه الوجوه البعيدة ضعيف ثم قال لاجل

اختلاف

اختلاف الاخبار نحن نؤمن بالميزان ونرد علمه الى حملة القرآن ولا نتكلف علم ما لم يوضح لنا بعينه
البيان الثاني في الموزون وكيفية الوزن اما الموزون فقيل ان كل عمل بدني او قلبي يوضع
في الميزان لانه في هذا العالم الذي هو عالم التضاد يكون له مقابل يوضع في كفة اخرى الا
التوحيد فانه لا مقابل له الا الشرك وهما لا يجتمعان في ميزان احد لان اليقين الدائم لا يجامع
نقيضه في قلب واحد ولا يتعاقبان على موضوع لان نفس المؤمن الموحد بحسب الجوهر و
الذات تخالف نفس الكافر مخالفة نوعية عن التحقيق وفيه انه لا فرق في التوحيد وغيره فان
الاحسان الى زيد والاساءة اليه متقابلان ان ... فكما انهما قد يجتمعان من جهتين وقد يتعاقبان
فكذا التوحيد والشرك ايضا قد يجتمعان من جهتين وقد يتعاقبان قال تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون وقال تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا واذا اعتبر العدم في
التوحيد فليعتبر في غيره ايضا ثم وضع الميزان لا يلزم ان يكون لمجرد موازنة الشيء مع مقابله بل
ربما لا يكون له مقابل كمن لم يصدر منه شيء غير الحسنات او شيء غير السيئات ويمكن ان يوضع له
الميزان ليعرف تفاوت اعماله بعضها مع بعض فان افراد عبادة واحدة كافراد صلوة الظهر مثلا
ربما تتفاوت بحسب الخلوص والاقبال وسائر شرائط الكمال تفاوتا كثيرا او ليعرف تفاوت
اعماله مع اعمال غيره قال تعالى الذي خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وبالجملة ظاهر
الآيات والاخبار الواردة في الميزان ان كل الاعمال يدخل في الميزان ولو لم يصدر من العامل
ما يقابله واما ما ذكره من تفاوت تخالف نفسي المؤمن والكافر فهو بعد الايمان والكفر
فان المؤمن باجابته خلق من طينة طيبة نيرة والكافر بانكاره خلق من طينة خبيثة ظلمانية
وطبع الله على قلبه قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم و
جعلنا قلوبهم قاسية واما بحسب الاصل وابتداء الخلقة فلعلهما متخالفتين بان تكون نفس

المؤمن خلقت ابتداء من شيء غير ما خلقت منه نفس الكافر بل هما في الاصل من شيء واحد صالح للامرين
كالخشب الصالح للسرير والصنم والمداد الصالح لكتابة الاسم الشريف والوضيع وانما حصل الاختلاف
بالاجابة والانكار قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الاية واما كيفية وزن
الاعمال بناء على كون الميزان هو العدل وضع كل جزء في موضعه واعطاء كل ذي حق حقه وعلى
كونه الانبياء والرسل فهي ملاحظة ان الاعمال موافقة لطاعتهم او مخالفة لها كما مرت الاشارة اليه
واما على كون الميزان ما له لسان وكفتان فمشكل الوزن فيه بما مر من ان الاعمال اعراض والاعراض
لا يصح وزنها مع انها قد فنيت وعدمت والمعدوم لا يعاد وقد مر الجواب عن ذلك وغيره انهم
في المقام الاول بما لا حاجة الى اعادته فراجعه نكتة التكثر في جمع الميزان مع افراد العامل
كقوله تعالى من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه هي ان الشيء الواحد اذا اريد بوزنه كمال الاحاطة
به وجب تعدد موازينه فوزنه في كم مادته بما يناسبه مثاقيل او غيره وفي جوهرها بما يناسبه ذهبا
فضة وفي صفتها بما يناسبها اخرة او لا وفي بقائها بما يناسبه يوما او سنة وفي رتبتها بما يناسبه من الملك
او الملكوت او الجبروت وفي لونها كالمحك بان يوزن كل منهما احمر مع ان فيه مثقال واحد منهما دينار
والاخر مائة وكذلك موازين صورها وحدودها وقيمتها فان موازينها متعددة وكذلك
موازين الشيء في كونه ذاتا او ذات ذات وعرضا او عرض عرض وكل واحد من الموازين يوكل اليه
باذن الله على تدبيره نوع من الملائكة غير ما وكل بنداته الولي وتعليمه كذا ذكر الشيخ الاجل وقيل
لا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان اخر
وقد يقال ان لفظ الجمع هنا وقع على الواحد كما يقال خرج فلان الى مكة بالبغال وقيل ان الموازين
هنا جمع موزون والمراد الاعمال الموزونة **المبحث الثالث والثلثون** في ان الاعمال هل تجسم
ام لا في المجاد في احزاب احوال المتقين والمجرمين في القيمة عن قيس بن عاصم قال وفدت مع جماعة

من بني تميم على النبي صلى الله عليه وسلم فدخلت عليه وعنده الصلصال بن الدلهمس فقلت يا نبي الله عظنا موعظة
ننتفع بها فانا قوم نعبر في البرية فقال رسول الله صلعم يا قيس ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا
وان مع الدنيا اخرة وان لكل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن
معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا
معك ولا تحشر الا معه ولا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح انست به وان فسد لا تستوحش
الا منه وهو فعلك الخبر **بيان** لما بين ان الحكيم العدل الذي بعث حججا واولياء قوامين بالقسط
بنصب ميزان العدل يوم القيمة ليظهر عدله بواسطة اوليائه بين الخلق ويجازيهم على حسناتهم بالثواب
وعلى سيئاتهم بالعقاب ينبغي ان يبين ان الجزاء الذي يجازيهم به هل هو نفس اعمالهم الصادرة عنهم
في الدنيا او غيرها وهذه هي مسئلة تجسم الاعمال التي اختلفوا فيها فعن جماعة منهم الشيخ المفيد الثاني
لان الاعمال اعراض ومعان فلا يعقل تجسمها وعليه فجزاء الاعمال من الحور والقصور والانهار
والاثمار ونحوها او الحيات والعقارب والزقوم والجحيم وغيرها انما هي امور مناسبة لتلك الاعمال
قد جعل الله تعالى كلا منها جزاء لعمل واخبر المكلفين بذلك على السنة حججه لئلا يقولوا انا كنا عن هذا
غافلين فلما جاء يوم القيمة يوزن الاعمال على ما مر ويجزي على حسناتها بما وعد بل ازيد وعلى سيئاتها
بما اوعد ان لم يغفر ولم يرحم وهو الغفور الرحيم وعن جماعة اخرين الاول وهو على وجهين احدهما
انه تعالى يجعل الاعمال التي هي اعراض اجساما مناسبة لنوع ما انقلبت عنه لان ذلك الجعل شيء
ممكن مقدور له تعالى وقد دل بعض الايات والاخبار على ان الجزاء نفس العمل وهو ممكن بما ذكرناه
فيحمل عليه وثانيهما ان لا يقال بجعل العرض جسما بل بان لكل شيء في كل نشاة نحو وجود خاص وصورة
خاصة بتلك النشاة والشيء الواحد يختلف بحسب العوالم المختلفة ولكن لتبين الاختلاف في ذلك الشيء الى
اخر يلاحظ بصورته في كل عالم على ما هو عليه في ذلك العالم في نفس الامر وقد نقل عن المحقق الدواني انه

فى رسالة الزوراء التى ذكر فى اولها انها من فيوض زيارة عتبة باب مدينة العلم وابنه سبط الشهدا
عليهما من الصلوات كلها ومن التسليمات اجزلها قال ما ملخصه ان الحقيقة الواحدة تظهر فى النفس بصورة
عقلية بلا لزوم موضع معين وفى الحس المشترك بصورة تشابهها من حيث تلك الشرايط المعتبرة
هناك وفى الخارج تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة فى اعيان
بحيث لا تقبل الكثرة فظهر ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل الصور المختلفة بحسب المشاعر
والمدارك لباس لتلك الحقيقة وتلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر من صور متكثرة
مختلفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر فى صورة واحدة كالصورة العقلية والحاصل ان
الحقيقة من حيث ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة وهى مغايرة لجميع تلك الصور فالعلم مثلا
حقيقة واحدة تظهر فى اليقظة بصورة عرضية مجردة عن الحس مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية
وهى بعينها تظهر فى الرؤيا بصورة اللبن والحجر الذى لا يعرف الحقايق الا بصورها ينكر الحقيقة
عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتخيلها فى ملابسها فظهر عليك من هذا اسرار غامضة من احوال
المعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد فى الكثرات وصعدت به الى حقايق ما انبا عنه لسان
النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال بصور الاجسام واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة
بالكافرين فانه ظاهر فى احاطة جهنم فى الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظاهر اذ الاخلاق الرذيلة
والعقايد الباطلة محيطة بهم وهى بعينها جهنم التى ستظهر فى الصورة الموعودة عليهم الا انهم لا يعرفون
ذلك لعدم ظهورها عليهم فى هذه النشاة فى تلك الصورة واما النفس المحيطة بالحقايق وتنقلها
فى الصور فتعرف حقيقة الامر واشباه تعرف من ذلك قوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
انما ياكلون فى بطونهم نارا وقوله الذى يشرب فى انية الذهب انما يجرجر فى بطنه نار جهنم فان ظاهره
يدل على وقوع هذه الحال فى الحال والجرجرة بمعنى الصب وقوله ان فى الجنة قيعانا جمع قاع وهى

المسوى

المسوى من الارض وان غراسها سبحان الله والحمد لله فانه يدل على ان هذا القول بعينه
غراسها محمول على حقيقته انتهى ملخصا وفى البحار نقل عن شيخنا البهائى ره انه بعد ان قال تجسم
الاعمال فى النشاة الاخروية قد ورد فى احاديث متكثرة من طرق المخالف والموالف وقد روى
اصحابنا من قيس بن عاصم الى اخر من الحديث نقل عن بعض اصحاب القلوب انه قال ان الحيات
والعقارب بل والنيران التى تظهر من القبر والقيمة هى بعينها الاعمال القبيحة والاخلاق الذميمة
والعقايد الباطلة التى ظهرت فى هذه النشاة بهذه الصورة وتجلببت بهذه الجلابيب كما ان الروح
والريحان والحور والثمار هى الاخلاق الزكية والاعمال الصالحة والاعتقادات الحقة التى برزت
فى هذا العالم بهذا الزى وتسمت بهذا الاسم اذ الحقيقة الواحدة تختلف صورها باختلاف الاماكن
فتحلى فى كل موطن بحلية وتزيى فى كل نشاة بزى الى اخر ما قال وقد ذهب صاحب العرشية ايضا
فى تجسم الاعمال الى هذا المقال فقال ما حاصله ان الماهية الواحدة تتصور بصور مختلفة بحسب المواطن
الا ترى ان صورة الجسم الرطب يوثر فى الجسم القابل للرطوبة اثرا وفى مادة القوة الحسية او الخيالية اثرا
اخر وفى القوة العاقلة اثرا ثالثا فقد حصلت ماهية الرطوبة الانفعالية فى المواضع الثلثة الا انها فى
الاول هى بهولة التشكل مثلا وفى الثانى قلة الشعور والاحساس وفى الثالث البلادة والغباوة
وكذا الغضب الذى هو كيفية نفسانية فانه اذا ظهر فى مقام الجسم يورث احمرار الوجه وانتفاخ الاوداج
وربما يودى عند اشتداده الى المرض الشديد بل الى الهلاك فلا عجب من ان يظهر فى نشاة اخرى
ان تتقلب نار محرقة وكذا العلم فانه كيفية نفسانية اذا وجدت فى الخارج صارت عينا تسمى سلسبيلا
وكذا حب الدنيا وشهواتها اعراض نفسانية هنا وفى الاخرة تصير حيات وعقارب وهكذا جميع
الصور الحسنة الموجودة فى الاخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاقها واعتقاداتها ونياتها
الراسخة من تكرار الاعمال فى الدنيا انتهى محصل كلامه ولكنه جعل مادة تجسم الاعمال النفس الانسانية

قال وكما ان الهيولى ههنا مادة تكون الاجسام والصور المقدارية وهي لامقدار لها في ذاتها
فكذا النفس الادمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية وهي في ذاتها امر
روحاني لامقدار لها ولا يخفى ما فيه فان كون ذات النفس مادة للاجسام الاخروية والصور
المقدارية مما لا شاهد له من عقل ولا نقل بل ولا معنى له وكيف يكون ذات نفس الشخص مادة
للحور والقصور والشجر والثمار والانهار والجحيم والحيات والعقارب فيكون الشخص هو المنعم المنعم به
والآكل والمأكول والفاعل والمفعول والعقاب والمعذب ولو باعتبارين مع ان الكلام في
تجسم العمل الذي هو من الاعراض وهذا تجسم للعامل ولعله اراد بكون النفس مادة لهذا الامور
ما مر منه من ان النفس في العقبى لقوتها تكون فاعلة لهذه الامور مبدءة لها يعني ان النفس لما
صدر عنها الاعمال التي تنقلب في الآخرة الى تلك الصور او تكون في تلك النشأة على تلك
الصور في نفس الامر قال ان النفس صارت مادة لها توسعا وان كان بعيدا عن ظاهر كلامه وتمثيله
بالهيولى وقوله ان الهيولى لامقدار لها في ذاتها وكذا النفس فيه ضعف ايضا فان الهيولى وان لم يكن
لها مقدار يتحقق الآن لها مقدار او نوعيا وكل نفس ايضا لها مقدار خاص وصورة معتبرة في
في عالم المثال ثم ذكر وجوها من الفرق بين النفس والهيولى ليس الغرض لها ولما فيها بهم هنا اذا المقصود
في المقام بيان ان جزاء الاعمال هل هي نفسها باحد الوجهين او مغايرة لها واثار مترتبة عليها
ولا يخفى ان جملة من الآيات والاخبار وان كانت تدل على الاخير الا ان جملة اخرى منها ظاهرة
في الاول كقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى ذوقوا ما كنتم تعملون وغيرهما مما مر في
كلام المحقق الدواني ولعل الاقرب الى التحقيق والجمع بين الكل حمل ما دل على المغايرة على التغاير في
الصورة وما دل على العينية على الاتحاد في الحقيقة وهو غير بعيد والله العالم **تنبيه** لا يخفى ان
التجسم المذكور هنا غير التجسم عند الوزن لو قيل به هناك ايضا اذ الظاهر ان الاجسام التي تكون في مقام

الجزاء من قصر او شجر او حور عين ومن جحيم او حيات او عقارب لا توضع هي في الميزان بل العمل الذي
يوضع في الميزان بعد صيرورته جسما انما يكون جسما اخر غير الشجر والحجر كجوهر مشرق او مظلم
يعرف به العامل بل غيره ايضا ان ذلك العمل الخير او العمل الشر الذي صدر منه فتجسم العمل في مقام
الوزن على القول به غير تجسمه في مقام الجزاء وقد سمعت ان الحقيقة الواحدة تختلف صورها
باختلاف المواطن وح فلا عجب ان تكون الصلوة التي هي في الدنيا اقوال وافعال معهودة تتجسم
وتتصور في القبر بصورة وعند الميزان بصورة وعند الصراط بصورة وفي الجنة بصورة وهكذا
غيرها من الاعمال والله العالم بحقايق الاحوال **الحديث الرابع والثلثون** في الصراط في المجالس و
معاني الاخبار عن المفضل بن عمر قال سألت ابا عبد الله عن الصراط فقال هو الطريق الى معرفة الله
عز وجل وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في الآخرة فاما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام
المفروض الطاعة من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة
ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم **بيان** الصراط
لغة مطلق الطريق والمراد هنا الطريق الكامل وهو الطريق الى معرفة الله تعالى كما فسره به الامام ع في
هذا الحديث الشريف وقوله وهما صراطان يريد به ان الصراط المطلق او الصراط المفسر بالطريق الى معرفة
الله اثنان بمعنى انه يشمل افراد الجسر والصراط في الآخرة على الاحتمال الثاني وان كان هو جسر
جهنم لانه طريق الى الجنة التي فيها تمام المعرفة وكمالها فيصح ايضا انه طريق الى معرفة الله واما كون صراط
الدنيا هو الامام ع فلانه معرفة الله تعالى انما تكمل بتوحيده تعم في المراتب الاربع التي هي توحيد
الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال وتوحيد العبادة والطريق الى هذه المراتب كلها
هو الامام كما قالوا بنا عرف الله ولولانا ما عرف الله وعن امير المؤمنين ع نحن الاعراف الذين
لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا وما في جملة من الاخبار من تفسير الصراط بخصوص مولانا امير المؤمنين

فلانه الفرد الاكمل بعد النبي صلى الله عليه وآله مع ان كلهم نور واحد والمراد من كونه الصراط المستقيم كما في شرح
الزيارة انه هو ورسول الله صلى الله عليه وآله علة الاشياء المادية والصورية والفاعلية والغائية ل
ده اما انهما العلة الفاعلية فلان الله سبحانه خلقهما والعني به هو بهما مثاله فاظهر عنهما
افعاله هو تعالى فاعل بهما كما قال امير المؤمنين في ذكر العالم العلوي من المدبرات امر الى المعنى
في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وذلك كما القى النار في هوية الحديدة المحمية بها مثالها
اي اثر فعلها فظهر بها اثر الاحراق كما يظهر بالنار وذلك المثال هو امره الفعلي المسمى بالمشية
والارادة والابداع وان شئت قلت هو تعالى بهم يفعل ما يشاء لان فعله متقوم بهما تقوم
ظهور وهما تقوما بفعله تعالى تقوم تحقق فانه فعله تعالى بهما اي تقوم فعله بهما وتقومهما
بفعله كالقيام بالنسبة الى زيد ولله المثل الاعلى فانه اسم فاعل القيام وليس اسما للذات
ولا يحمل على ذات زيد الا مجازا والمجاز هو الصراط فهما باب الله العلة الفاعلية لانهما محال فعله الحاملان
له واما انهما علة المادية فلان الله سبحانه خلق من شعاع نور محمد صلى الله عليه وآله انوار جميع الانبياء وحقايقهم
وذلك جميع موادهم وخلق من اشعة انوار الانبياء انوار جميع المؤمنين اي موادهم وخلق من
اشعة انوار المؤمنين مواد الملائكة وهكذا الى رتبة الجمادات فشعاع نوره هو العلة المادية
لجميع الخلق وهو النور الذي عناه الصادق في قوله ان الله خلق المؤمنين من نوره واما
العلة الصورية فلان الله سبحانه خلق من هيئة اعمال علي وقابليته صور جميع الانبياء وخلق
من هيئة صور الانبياء صور المؤمنين وهكذا الى الجمادات الطينية العنصرية كما خلق من هيئة صورة
المقابل وهيئة حركته الصورة في المرآة وحركتها وكما خلق من هيئة حركة يد الكاتب هيئة الكتابة
بحركته واما صور الكفار والمنافقين واتباعهم من الحيوانات والنباتات والجمادات فقد
خلق الله تعالى من عكوسات هيئات اعمال علي وعكوسات قابليته صور الكافرين والمنافقين

وخلق من هيئات صورهم صور اتباعهم الى الجمادات المرة والسبخة والملح وقد قال انا وعلي
ابوا هذه الامة واذا عرفنا هذه الابوة على تفسير التاويل قلنا الاب هو المادة والام هي الصورة
كما قال الصادق ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه
ابوه النور وامه الرحمة وقوله من نوره هو المادة لان المادة هي التي تدخل عليها القطر من كما نقول
عملنا السرير من خشب وصغنا الخاتم من فضة فما دخلت عليه من فهو المادة فدل على ان المادة
هي الاب فسر الشعاع المشتق من اشراق نوره بالاب والصبغ المشتق من هيئة اعمال علي وقابليته
التي هي الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين بالام لان مواد جميع الخلق من شعاع نور محمد صلى الله عليه وآله وصور
جميع الخلق من شعاع هيئة اعمال علي او عكسهما واما العلة الغائية فلان الله خلق الخلق لاجلهم
كما قال علي نحن صنايع الله والخلق بعد صنايع لنا اي صنعهم الله لنا وفي الانجيل خلقتك لاجلي
وخلقت الاشياء لاجلك فاذا عرفت ان امير المؤمنين علة لجميع الخلق في ايجاد اكوانهم واعيانهم
فهو طريق الله تعالى الى خلقه في جميع مراداته وموهبته اليهم ومعطي كل ذي حق حقه باذن الله تعالى
اشهر تفصيل ما اقول كما انه طريق الله الى خلقه فكذا هو ايضا طريق الخلق الى الله ايضا قال ره في شرح
الزيارة وهم صراط الله اي طريق الله الى خلقه في الخلق والرزق والحيوة والممات وهم طريق الخلق
الى الله في جميع مطالبهم في ذرات الامور الاربعة المذكورة التي هي اركان ما في الامكان وقال ره ايضا
بعد ذلك كما اشرنا اليه كانوا هم صراط الله الذي لا يصل شيء من الله الى شيء من خلقه الا بواسطتهم
ولا يصل احد ولا عمل الى الله تعالى الا بواسطتهم فهم طريق كل ما نزل وكل ما يصعد هذا وكما انهم
الصراط كذلك معرفتهم قد فسر الصادق في قول الله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين
ومعرفته والامام معرفته التي تكون هي الصراط المستقيم الذي يكون احد من السيف وادق من الشعر
هي معرفته بالنورانية كما في حديث سلمان وابي ذر المشتمل على الاسرار وبمعناه قول الصادق عليه السلام

اجعلوا لنا ربا نؤب اليه وقولوا فينا ما شئتم ولن تبلغوا فقال له السائل تقول ما شئنا قال
وما عسى ان تقولوا والله ما اخرج اليكم من علمنا الا الف غير معطوفة ووصف الصراط بالاستقامة
كما في هذا الحديث وغيره كقولهم ع نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم لان غيره اعني سبيل الكفار
غير مستقيمة بل هي معوجة لسبيل الكفار على ما ينكرها الله واما هو فهو ما خلقه الله تعالى في احسن تقويم وصورة
على صورة مستقيمة بحيث لو ترك وسبيل نفسه بفطرته اصعد الا ما يريد الله لانه هو واهل بيته الطاهرين
علام الله بتعليمه محمد حبيبه ورسوله وساير الى دينه وهو ما خلقه الله على فطرة لا يحتمل
الامكان فطرة للبشر اعدل من الفطرة التي فطرهم عليها فلذا قال تعالى وانك لعلى خلق عظيم كذا
في شرح العرشية وفيه اشتباه في بيان ما ذكر في الحديث الاخر من كونهم ابواب الله ما ينفع في المقام
حيث ينكشف عنه معنى كونهم صراطا اتم زيادة انكشاف قال ع اما انهم ابواب الله فانه تعالى حيث
كان لا تدركه الابصار ولا تحيط به خواطر الافكار اختار محمدا وآله من جميع خلقه واثنى عليهم علم ما خلق
بعد ان استشهدهم خلق جميع ما خلق والهمهم على ما اراد منهم ثم جعلهم اولياء على ما خلقه اقامهم
بيوتا وخزاين لاسراره الغيوبية وافاضهم ابوابا له تعالى في تلك الخزاين في اداء ما جعل لخلقه كما جعلت
النار في السراج الشعلة المرئية التي هي دخان من الزيت الذي كلسته وبغته فاستضاء بفعلها ومنه
بابا للجميع اشتعل السراج في احداثها وامدادها عابرهم ونابذهم للابواب باعتبار اربع
مراتب بل خمس مراتب الاولى مرتبة الامثال العليا وهي المقامات باعتبار نسبة الافعال اليه تعالى
يعني ان الله تعالى فاعل لافعالهم وباعتبار انهم فاعلون باذن الله وامره لا يكونون ظاهرا ابوابا
الثانية مرتبة المشية الحادثة فهم ابواب ظهور اثارها بهذا الاعتبار الثالثة مرتبة الامر المفعولي اعني
النور المحمدي ص وهذه مرتبة المعاني فهم باعتبار ان الوجودات الحادثة تشرق من شعاعهم ابواب
لاشراقها وفي المراتب الثلثة الغالب فيها اطلاق عنوان الابواب فيعني الاولى الاطلاق الغالب عليها

الامثال

الامثال العليا والمقامات والعلامات وفي الثانية الاطلاق الغالب عليها المشية والارادة و
الاختراع والابداع والامر الفعلي وفي الثالثة الاطلاق الغالب عليها المعاني والامر المفعولي
الرابعة مرتبة الابواب وهي مرتبة العقل الكل والقلم قال الله تعالى له ادبر فادبر ثم قال اقبل فاقبل
الخامسة مرتبة الباب وهي مرتبة نفس الكل واللوح المحفوظ فالهم ظهرت الموجودات من باء
بسم الله الرحمن الرحيم وباعتبار آخر الابواب اربعة الاول ركن العرش الايمن الاعلى وهو باب الرزق
الثاني ركن العرش الايمن الاسفل وهو باب الحيوة الثالث ركن العرش الايسر الاعلى وهو باب الموت
الرابع ركن العرش الايسر الاسفل وهو باب الخلق انتهى نقل كلام وايضاح مرام قال في العرشية
ان النفس الانسانية من مبدء حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوي انتقالات نفسانية وحركات جوهرية
لاجلها في نشاة ذاتية فكل نفس صراط الى الاخرة بوجه كما انها سالكة ايضا بوجه فالمتحرك والمسافة
شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فالنفوس صراطات الى العاقبة بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة
وبعضها منكوسة والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة ومعطلة الى ان قال وذلك بحسب القوتين
العملية والنظرية واليها الاشارة في الحديث بصراط الدنيا وصراط الاخرة فالاول عبارة عن سبيل
العدالة وملكة التوسط في استعمال القوة الثلثة الشهوية والغضبية والوهمية بين الافراط و
التفريط لتصير النفس بملكات حلوة لتستعد لان يتجلى فيها صورة الحق وذلك لا يحصل الا بطاعة
الامام وهذا معنى كون صراط الدنيا هو الامام ع والثاني عبارة عن مرور النفس بقوتها النظرية و
عقلها العملي على مراتب الموجودات والاطوار الحسية والنفسية والعقلية وخروجها من مكامن الحجب
والغواشي الى اضوية اقصية الانوار الالهية انتهى بنحو من الاختصار واقول اطلاق الصراط على النفس
خاصة هو الشيخ الاجل انضح حيث قال وقد رايته معرفة النفس او النفس وروى عن الصادق ع ان الصورة
الانسانية هي الصراط المستقيم الى كل خير والجسر الممدود بين الجنة والنار انتهى وقد ذكر به له اطلاقات

اخرجمعها انتهى فى اخر هذا الشرح ولكنه لما تكلم هنا فى العبارات المذكورة اضباحا او اعراضا
ناسب ان نشير الى جملة منها على وجه الاختصار فالذى نقول ان للنفس الانسانية يعنى مادة الناطقة
القدسية فيما دونهم الملكية الالهية المعبر عنها باللوح المحفوظ وليست هى النباتية والحيوانية
ولا البرزخية ولا التى من عرفها عرف ربه المعبر عنها بالفؤاد ومراده بالحركة الجوهرية تنقل نفس
الشى بكينونته من غير موجب من خارج وهذا ليس بصحيح فان جوهر الشى لا يكون منتقلا من رتبة
الى اخرى بنفس ذلك الجوهر من غير داع موجب للانتقال عن نفس الجوهر بل يترقى بالمدد ويتحرك
بالمحرك فالنفس تنتقل صاعدة بمدد اعمالها الصالحة ونازلة بمدد اعمالها الطالحة وترقيها
انما يكون فى ذات ذاتها وليست ترقى فى تحركها الى ان تكون عقلا كما يذهب اليه المصنف وقوله وبعضها
واقف او معطل غير صحيح ايضا لان المستقيمة لا تقف الا اذا طرء عليها الاعوجاج كما لو صعدت
بعمل صالح درجة واخطات بعمل طالح درجة وهكذا فانه يبقى لها الوضع بعدم تجاوز نهايتها
الاولى كما كانت لبنى اسرائيل فى التيه لبثوا اربعين سنة فى تسعة فراسخ يسيرون من الصباح الى المسا
فاذا هم بحيث ارتحلوا عنه فلا يتجوز الوقت ولا التعطيل فى شى من الممكنات الا بمثل ما بنى اسرائيل
واما الوصول فيكون للسائرين الى الله تعالى فى الطريق الذى امرهم بسلوكه وحال هولاء فى سيرهم فى كل
رتبة واصلون وغير واصلين يعنى ما فى حديث الاسرار حيث يقول تعالى فى شانهم فى دار قربه الخمر
كلما ازددت لهم علما وضعت لهم حلما ليس لحجبى غاية ولا نهاية وقوله وذلك بحسب القوتين يعنى ان كون
النفس هى الصراط المستقيم لسيرها فى ذاتها بحركتها الجوهرية انما هو بحسب قوتيها العملية والنظرية
فعلى قدر علمها وعملها تنتقل ذاتها بذاتها ونحن نقول كما ان الدخان الذى فى السراج انما استفاد مس
النار واستضاء بفعلها فيه لا بنفسه وكما استضاء الجدار باشراق الشمس لا بنفسه كذلك النفس اعنا
انتقلت فى درجاتها بالاسباب الخارجية وهى العمل والعلم فتنتقل النفس فى درجاتها كما لا انها انما

آى

هو بالقوتين اللتين هما كسبيتا المقدمات موهبيتها الذات لا بذوات النفوس وقوله لان يتجلى
فيه ان الامام ع يمنع عن كون شى يتجلى فيه صورة الحق الا اذا اريد بالصورة مثال الاعلى اعنى صورة ظهوره
بالايجاد مثل النفس كما قال امير المومنين ع لا تحجبه الاوهام بل تجلى لها بها وقوله وذلك لا يجعل اه
يشعر بان صراط الدنيا مشروط بطاعة الامام لا ان الامام ع هو صراط الدنيا بمعنا اللغوى وانا الامام
هو الصراط فى الدنيا والاخرة وما مر فى الحديث من ان الصراط الذى فى الدنيا هو الامام كالمراد منه
انه هو الصراط لجميع المكلفين فى الدنيا فى مقابلة ان الصراط فى الاخرة جسر على جهنم لان الامام ليس
صراطا فى الاخرة بل صراط فى الدارين للحق تعالى والخلق اجمعين قوله والثانى عبارة اه هذا هو الصراط
الذى قال انه فى الاخرة ونحن قد بينا ان الحكمة النظرية ليست هى الصراط الاخروى الموصل الى
السعادة الابدية انما هو الحكمة العملية التى هى شرط فى تحقق النظرية وفى بقائها وفى صحتها نعم
النظرية شرط فى كمال العملية وفى صحتها اذ لا يقبل العمل بدون علم ولا يقبل العلم بدون عمل قوله
الى اصوبية اه ليست العبارة على ما ينبغى القول المطابق للمعنى ان يقال الى اصوبية انوار الاصوبية الجهة
اذ الضياء هو النيرة والنور شعاع الضياء انتهى ملخصا وفى العرشية وشرحها كلمات اخر ايضا
تعرف بعض من اراد فليرجع اليها ذكر معنا الدسير حذال قال الشيخ الاجل احمد فى شرح الزيارة
عند قوله وصراطه ونوره ورحمة الله وبركاته الصراط لغة الطريق والجسر الممدود على جهنم سمى به لانه
طريق الجنة وفى الحديث ما معناه انه مسيرة الف سنة صعود والف سنة حذال والف سنة نزول و
حذال كغراب من قولهم فرس محذال او نظامها احدى سبيها والسين بالكسر مخففة ما عطفت
من طرفها المراد من حذال بالمهملتين الميل والانعطاف وقال الميرزا محمد المهدى ابن محمد رضا
ابن اسماعيل ابن جمال الدين القمى صاحب التفسير فى حاشيته على الاكمال بالذال المعجمة وكان الخطاء
اى الخوف جذاء او جهك وما ليس صعود ولا هبوط انتهى ويحمل المشهور فى النسخ وهو حذال الحر

اقول هذا هو الاظهر كما هو الموجود في اكثر النسخ ويحتمل بالحاء المهملة والذال المعجمة بمعنى المائل فيفيد
معنى حذا اليا الدال المهملة لانه يقال حذا له مع فلان اي مثل له والحاصل ان حذا او بكاف
الخطاب لابد ل على انعطافه بخلاف حدا ال باللام فانه يدل على الانعطاف لان هذا الجسر
الممدود على جهنم هو طريق الصعود بالتكاليف وهو قوس الصعود فيكون وسطه الذي هو
ثلث القوس الاوسط منعطفا وانما ذكر هذا الوسط الذي هو معترك التكاليف وفيه خمسون
موقفا يمكثون في كل موقف للحساب الف سنة بانه حذا ال لئلا يتوهم من قوله الف سنة صعود
والف سنة نزول ان الوسط كان مستقيما بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الهندسة وهو اقصر
الخطوط الواصلة بين نقطتين وفيه بيان ان الوسط بانه منعطف على انعطاف الطرفين لكونه
في نفسه خطا واحدا والا لكان مثلثا وانما انه مستقيم في نفسه على المعنى الحقيقي من اللغة العربية
الالهية فلانه لا حيف فيه ولا اعوجاج بالنسبة الى من يمر عليه كالبرق الخاطف والجواد السابق و
من دونهما والى من يحبو حبوا والى من تاخذ النار بعضه والى من يسقط فيها من على اختلاف
المراتب من الطرفين شدة وضعفا وانما يسير عليه الخلائق باعمالهم فهو يجعل العامل العارف كما
بين الارض والسماء ويجعل الجاهل ادق من الشعر واحد من السيف يعني يضطرب كالشعر و
تشق الاقدام كالسيف فهو في نفسه لا يتغير وانما يتسع ويضيق بالاعمال مثاله في دار التكليف
مسلك دقيق المآخذ محفوف بالشبه فمن عرفها كما هي وتكرر جهلها بالعمل كالتعريف والتبيين و
التمثيل كان مسلكه فيها مع دقتها كالبرق الخاطف حتى لكما بين الارض والسماء ومن لم يعرفها سقط
في الظلمة التي لا يهتدي فيها الى مدخل ومخرج وصوى فهي له ادق من الشعر واحد من السيف
انتهى تفصيل فيه تكميل ما ذكر في بيان الصراط مما سمعت وان كان كافيا في المقام الا
انه لما رايت في اجوبة المسائل القطيفية للشيخ الاجل ره نوع تفصيل لهذا المرام احببت ان اذكر

ما افدناه بالشيخ وان علت منه جملة منها بالتلويح فنقول انه ره نعم قد يطلق الصراط
على امور كالامام ع والولاية الخاصة والولاية العامة الى غير ذلك فحصلها بقوله فان اريد
ولاية الامام الخاصة التي هي محبته والايمان به فذلك صراط الله اليهم في التكليف وصلة الهم
اليه في القبول وان اريد به الولاية العامة فهو الوجه المطلق الذي به الوجود المقيد وكل
انه اشعة الاشيا استدارة على دينه فهو الذي خلقه بنفسه وهو الصراط الكلي الاول ولبس صراط
ادق ولا احد منه وفيه عقبات كؤود لا يقطعها الا محمد واله واهل بيته الطاهرين
وفيه عقبات يقع عندها اكثر من ال محمد ص والية الاشارة بقوله ص يا علي لا يعرف الا
الله وانا ولا يعرفني الا الله وانت ولا يعرف الله الا انا وانت وان اريد به ظواهر التكاليف
فانت تجد من نفسك انك لا تقدر على ادا ركعتين من الصلوة تحفظ فيها قلبك وان اريد
به بواطنه فاعظم واعظم لانه مراتب الوجود وشرح الوجود وان اريد به معرفة الله التي هي كشف
سبحات الجلال من غير اشارة بان تخرق جميع الحجب ثم تخرق الحجاب الاكبر الذي هو وجودك بان
تراه به صادرا عن فعل الله حين الصدور بالفعل لا بالتصور فيلتبس عليك بوجه من وجوهه
وبيانه انك لا تزال مدركا فهو اشد معركا واصعب مسلكا وان اريد به معرفة النفس فهو ان
تمحو الموهوم وتصحو المعلوم وان اريد به النفس فهو معنى قول علي ع لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها
بها وبها امتنع منها وهذه المسئلة الاخيرة مثلا لانه والبيان فيها واحد والمراد من كونه ذلك
صراطا هو ما ذكرناه قبل واذا نظرنا الى هذه رايناها ادق من الشعر يضطرب ويموج واحد من
السيف تشق قدم البصيرة وان اريد به الجسر الممدود على النار فهو انما كان احد من السيف
وادق من الشعر لانه عبارة عن تلك المذكورات هو وجود من وجوداتها فمن مر على تلك مر على
هذا ومن لم يمر هناك لم يمر هنا لان المعارف الحقة صعب المنال فمن مر على صراطها المستقيم كمعرفة

النفس ومعرفة المنزلة بين المنزلتين ومعرفة الطينة واثبات الاخبار لجميع الخلق وما اشبه
ذلك مما اضطربت فيها الانظار انتهى **الحديث الخامس والثلثون** في الاعراف واهله روى
الطبرسي في مجمع البيان وروى في البحار عنه ايضا ان ابا عبد الله جعفر بن محمد ع قال الاعراف
كثبان بين الجنة والنار فيوقف عليها كل نبي وكل خليفة نبي مع المذنبين من اهل زمانه كما
يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده وقد سبق المحسنون الى الجنة فيقول ذلك الخليفة
للمذنبين الواقفين معه انظروا الى اخوانكم المحسنين قد سبقوا الى الجنة فيسلم المذنبون عليهم
وذلك قوله ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم ثم اخبر سبحانه انهم لم يدخلوها وهم يطمعون ان
يدخلهم الله اياها بشفاعة النبي والامام وينظر هؤلاء المذنبون الى اهل النار ويقولون ربنا
لا تجعلنا مع القوم الظالمين ثم ينادي اصحاب الاعراف وهم الانبياء والخلفاء اهل النار
مقرعين لهم ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون اهؤلاء الذين اقسمتم يعني اهؤلاء المستضعفين
الذين كنتم تحقرونهم وتستطيلون بدنياكم عليهم ثم يقولون لهؤلاء المستضعفين عن امر الله
لهم بذلك ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون **بيان** الكثبان جمع كثيب وهو كما في المجمع
الرمل المستطيل المحدودب ولعل المراد بها المواضع المرتفعة التي يقف عليها الانبياء وخلفاؤهم
على مذنبي اهل زمانهم ومن هذا الخبر ظهر اهل الاعراف الائمة والانبياء والخلفاء والمذنبون ولهذا
الخبر يجمع بين سائر الاخبار حيث ورد في جملة منها ان اهل الاعراف هم الائمة ع كما عن ابي جعفر حيث
قال في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ان الرجال هم الائمة من آل محمد ع [illegible]
الاعراف صراط بين الجنة والنار وفي بعضها انهم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم فان ادخلهم
الله الجنة فبرحمته وان عذبهم لم يظلمهم فان الاقتصار في الاول على آل محمد ع او على خصوص علي ع
كما ورد عنه انه قال وانا قسيم الجنة والنار وانا صاحب الاعراف من جهة انهم هم الرؤساء الا[illegible]

فانه

في الثاني على خصوص من استوت حسناتهم وسيئاتهم باعتبار انهم الذين يمن الله عليهم بشفاعة
الرؤساء لهم وادخالهم الجنة وشمله ايضا من ان اهل الاعراف هم المستضعفون من الشيعة يقفون مع
ائمتهم حتى يؤذن بهم اعداؤهم الذين اقسموا ان الله لا يدخلهم الجنة ثم يدخلونهم الجنة او انهم مطلق من
لم يمحض الايمان محضا او لم يمحض الكفر محضا من المستضعف والطفل والشيخ الكبير الهم والمجنون و
من مات في الفترة بين النبيين وهم الذين يجدد لهم التكليف لان المراد من الاعراف محل للمعرفة
والتميز باي طور كان وبالجملة فالمراد ان المتبوع مع اتباعه في كثيب واحد وان اقتصر في بعض
الاخبار بذكر الاول فقط وفي بعضها بذكر الثاني فقط ويمكن ان يكون كثيب الرؤساء والتابعين
غير كثيب المذنبين والمستضعفين ولو بالنسبة الى بعضهم بل هذا هو الظاهر مما ورد في ان اهل
الاعراف هم الحجة فان ظاهرها ان شيعتهم المذنبين في مكان اخر غير المكان الذي هم عليه
وفي العرشية ان اهل الاعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم
ويرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة واهل النار واحوالهما كما قال النبي ص اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله ثم ذكر جملة من اوصافهم من كون ابدانهم في العالم الاسفل وقلوبهم معلقة بالملأ
الاعلى الى غير ذلك وظاهره عموم الاعراف لغير الانبياء والخلفاء من الكاملين ايضا ولم يجر في [illegible]
وغيرها ما يدل على ان المراد في كلامه تعالى وكلام ائمة المعصومين ع هذا هو الكلام في اهل الاعراف
واما نفس الاعراف فقد سمعت انها كثبان بين الجنة والنار وانها صراط بين الجنة والنار وفي كثير من
الاخبار ايضا الائمة انفسهم كما قال امير المؤمنين نحن الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف
الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ونحن الاعراف يعرفنا الله عز وجل يوم القيمة على الصراط
ولا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه وحيث ان المنافاة
في [illegible] الاخبار يحمل اي ونحن اهل الاعراف او رجال الاعراف ويظهر من بعض الاخبار ان الائمة

فباب من نور وعن ابي عبد الله اذا كان يوم القيامة اقبل سبع قباب من نور يواقيت خضر وبيض
في كل قبة امام دهره قد حف به اهل دهره برها وفاجرها حتى يقفون بباب الجنة الحديث و
من بعضها انها باب على سور الجنة كما عن ابي جعفر في قول الله عز وجل وعلى الاعراف رجال
الاية قال الائمة منا اهل البيت في باب من ياقوت احمر على سور الجنة يعرف كل امام منا ما يليه
قال رجل ما معنى ما يليه قال من القرن الذي هو فيه الى القرن الذي كان وعن الشيخ المفيد انه قد
قيل ان الاعراف جبل بين الجنة والنار وقيل انه سور بين الجنة والنار وجملة الامر في ذلك انه
مكان ليس من الجنة ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه الى ان قال وقد جاء الحديث بان الله تعالى
يسكن الاعراف طائفة من الخلق لم يستحقوا باعمالهم الجنة الثواب من غير عقاب ولا استحقوا الخلود
في النار وهم المرجون لامر الله ولهم الشفاعة ولا يزالون على الاعراف حتى يؤذن لهم في دخول الجنة
بشفاعة النبي وامير المؤمنين والائمة من بعدهم صلوات الله عليهم وقيل ايضا انه مسكن طوائف لم
يكونوا في الارض مكلفين فيستحقون باعمالهم جنة ونارا فيسكنهم الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم
على الامهم في الدنيا بنعيم لا يبلغون منازل اهل الثواب المستحقين له بالاعمال وكل ما ذكرناه جائز
في العقول وقد وردت به اخبار انتهى وعن بعض ان الاعراف مقام بعض اهل الجنة وهو ان
من عرف الله عز وجل في دار الدنيا بالعلم والعمل اذا دخل الجنة ورد على مقام السعادة بين الله وبينه
ومثاله رجل قدم بلدا وفي تلك البلد شخص بينهما تعارف قبل ورود البلد فانه يقدم على صاحبه
في بيته فمن عرف الله عز وجل بالمعرفة الظاهرة التي هي العلم بالله وصفاته نفسه لعباده وبالمعرفة الباطنة
التي هي الاخلاص في العمل والطاعة اذا قدم الجنة كان له قدم صدق عند ربه وهي الاعراف ومقام
الكثيب في الجنة انه له من مقام الاعراف فانه لمن قدم الجنة فاما من رتبة الاول علامة الشهادة على
بلد فلما كان عارفا باحد من اهلها فانه اول قدومه غريب حتى يتعرف باحد منها وهذا مقام اهل

الكثيب

الكثيب انتهى وقد نقل في البحار عن الطبرسي وغيره اقوالا اخر في الاعراف واهلها تركناها لعدم
فائدة معتد بها في استقصائها والمعاني المذكورة في الاخبار لا اختلاف بينها في الحقيقة بل كلها
صحيح وان كان تعيين بعضها بخصوصه في بعض الموارد يحتاج الى القرينة ومناسبة المعاني التي ذكرت
للاعراف من جهة مفهومه غير خفية للمتامل فانه كما في شرح العرشية ماخوذ من المعرفة او من عرف
الدابة وهو الشعر الذي ينبت على اعلى عنق الدابة او من العرف بضم العين وهو الرمل المرتفع
او من اعراف الرياح وهو اعاليها وكونه في اهل الاعراف عن ارتفاع مكانهم وعلو ذاتهم اذا
اريد بهم العارفون او الذين يعرفون كلا بسيماهم واذا اريد بهم من تساوت حسناتهم وسيئاتهم
او المقصرون من الناجين فلان حالهم المشتبه بين بين ويظهر كما يظهر الشيء العالي انتهى
انشاء مقال وحل اشكال لما ذكر في الحديث شفاعة النبي والامام ناسب ان نذكر معنى الشفاعة ومحلها
ملخصا ما ذكره الشيخ الاجل ره في شرح الزيارة الجامعة فنقول قال ره فمن ضع منزلة الشفاعة ماخوذة
من الشفع وهو كما في القاموس خلاف الوتر وهو الزوج وقد شفعه كمنعه فمعنى الشفاعة ان ينضم الى الشخص
المشفوع له غيره في بلوغ مطلوبه او في تحصيل درجته وفي موضع اخر ان الشفاعة السؤال في التجاوز والصفح
عن الذنوب والجرايم وصاحب الشفاعة كما يشفع لاهل الذنوب في التجاوز عنهم كذلك يشفع للمطيعين
لرفع درجتهم في الجنة ولا ينافيه قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لان هذا
القول لبيان قبول شفاعته عند الله تعالى حتى في الكبائر لان الله تعالى قال اشفع تشفع واسئل تعط
وانما قلت في الكبائر فمعنى رفع الدرجات بطريق اولى وفي الكافي عن الباقر وان الشفاعة لمقبولة
وما تقبل في ناصب وان المؤمن ليشفع في جاره وما له حسنة فيقول يا رب جاري كان يكف عني
الاذى فيشفع فيه فيقول الله تعالى انا ربك وانا احق من كافى عنك فيدخله الله تعالى الجنة وما له
من حسنة وان ادنى المؤمنين شفاعة ليشفع لثلثين انسانا فعند ذلك يقول اهل النار فما

لنا من شافعين ولا صديق حميم وما في الزيارة وغيرها من ان لهم الشفاعة المقبولة يراد منهما الخصوص
المطلق في امر الحساب والجنة والنار يفعلون بولاية الله سبحانه وبولاية اياهم الولاية العامة فما
يشاؤن وما يشاؤن الا ان يشاء الله لان الله تعالى خلقهم لم يجعل لهم مشية غير مشيته ولا
ارادة غير ارادته ولا التفات لهم الى شيء من انيتهم لينبعث منهم غير ما اراد سبحانه فقولهم قول الله
وفعلهم فعل الله وارادتهم ارادة الله وهو موضع ثالث ما يوافق الاولين في المآل وان اختلفت
في التعبير وهو ان الشفاعة التي يراد منها بذل الجاه في اسقاط حق عن مطلوب به او رفع درجة لم
كثيرا ما تكون منهم لشيعتهم في الدنيا بالدعاء لهم بالتوفيق للطاعة والعمل الصالح وبالتسديد
لهم للحق والاصابة للصواب من العلوم والاعتقادات وطلب الحلال في المعاش وغير ذلك و
كل هذه وامثالها من افراد الشفاعة فانهم اذا ارادوا انجاء محبيهم من النار توجهوا الى الله تعالى
واستوهبوه حقوقه التي عند محبيهم وقد تكون موازين المحبين خفيفة فيثقلونها بفاضل حسناتهم
وانما فعلوا ذلك مع شيعتهم لانهم خلقوا من فاضل طينتهم وانما لحقتهم الذنوب من لطخ اعدائهم
فلما كانوا منهم ومنسوبين اليهم نصروهم بكل وجه من الدعاء والعناية بهم وتحمل الذنوب عنهم والشفاعة
لهم في الدنيا والآخرة وان كانوا من اهل الكبائر وفي التوحيد عن الكاظم عن ابيه عن آبائه عن
رسول الله صلعم كيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى
ومن يرتكب الكبيرة لا يكون مرتضى فقال ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه و
قال النبي صلعم كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب
يرتكبه فليس بمؤمن ولا تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى ذكره يقول ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع فقيل له يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا
من احد يرتكب من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا

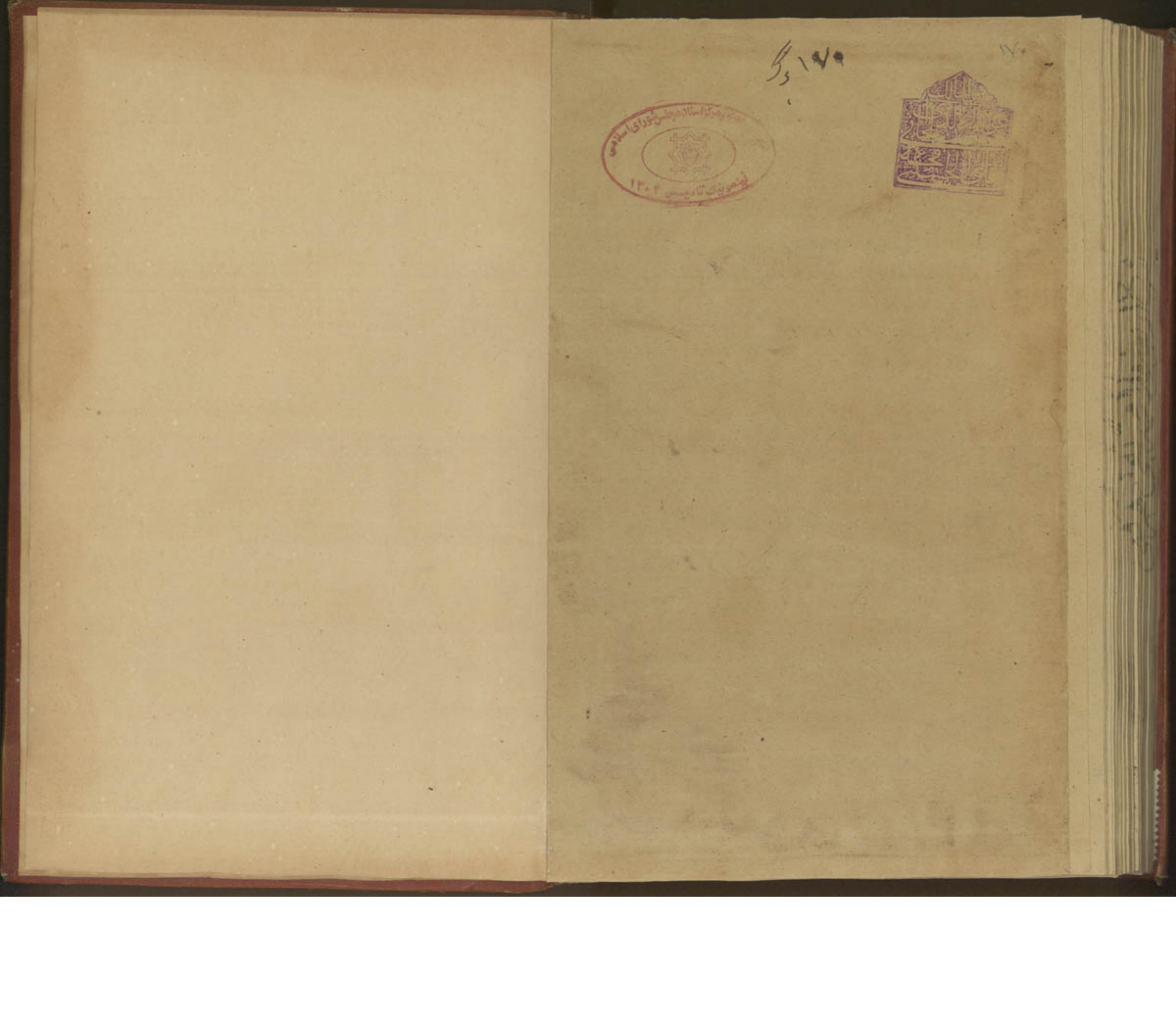
مستحقا

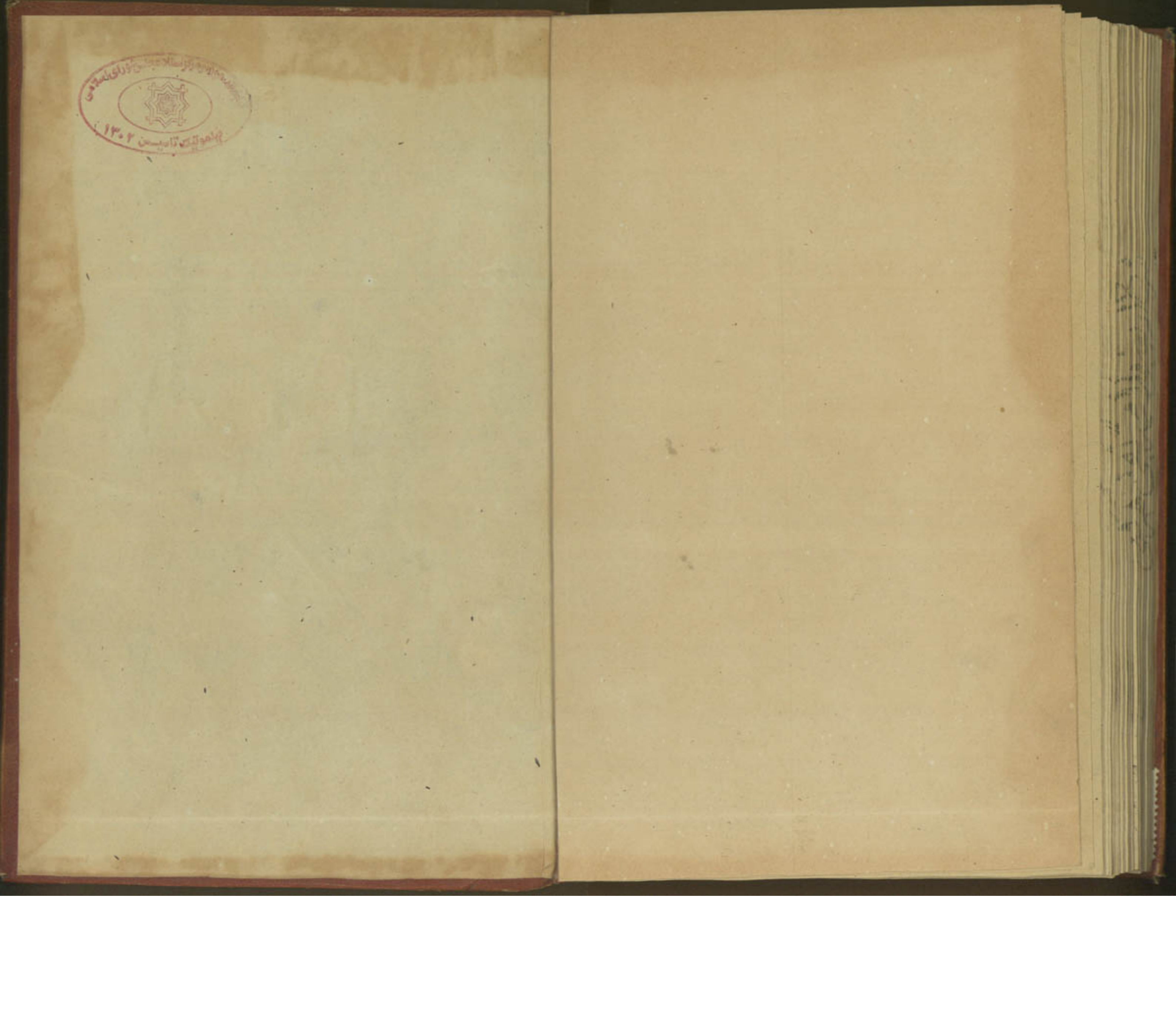
مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب
ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلعم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار و
اما قول الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى دينه والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات
فمن ارتضى الله دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة انتهى ما نحتاج اليه من كلماته
ومن اراد التفصيل فليرجع الى ما ذكرناه عند قول الامام ع وشفعاء دار البقاء وعند قوله ورزقني
شفاعتكم وقوله والشفاعة المقبولة وقوله وكنتم شفعائي هذا وقد ذكرنا قبل هذا الاجزاء في
شرح قوله واسترعاكم امر خلقه شبهة تحتاج الى البيان وهي ان الله تعالى عليم بما لو ارادوا
ان لا يكون اراد سبحانه ان لا يكون فيترك ارادته لارادتهم وهذا شيء كثير الوقوع كما في الشفاعة و
الدعاء اذ لولا شفاعتهم لعذب الله ذلك الشخص ولولا دعاؤهم لم يفعل الله ما سألوه وهذا
يدل على وجود ارادة لهم وعلى ان لهم ارادة ومشية غير مشية الله تعالى وارادته مع انه تعالى انما خلقهم له
لا لشيء سواه ولا لانفسهم ثم اجاب هنا بجواب مفصل من اراد الاطلاع عليه فليراجعه وملخصه
انه سبحانه خلقهم لرحمته ولكن صنعه تعالى جار على الحكمة وهو تعالى اجرى عادته على انه يفعل
بالقوابل ويتوسط الاسباب فينزل من السماء ماء ويخرج به ثمرات مختلفة على اختلاف طبايع
استعداداتها فيخرج الرمان بطبيعة شجره والعنب بطبيعة شجره وهكذا ولو خلق بغير القابلية لكان
المخلوق شيئا واحدا وانما الادراك مدرك اللون بالبصر والصوت بالاذن وهكذا انهم ع في مقام
العلامات ليس لهم مشية الا مشيته تعالى واما في مقام المعاني ومقام الابواب ع ومقام الامام
فمشيته تعالى مشروطة بمشيتهم فان توجهت مشيته تعالى الى شيء فلا بد تعلقها بالامر مع انضمام مشيتهم
معها فان شاؤا المجرم جرى تعلق مشيته فمشيته شاؤا وانجيت في الحكم ان تجري مشيته تعالى على وفق
مشيتهم لانها منهم كالقابلية للمشاء ولعله مشيته كالتتم البصر ادراك العقل للالوان فاذا شاؤا

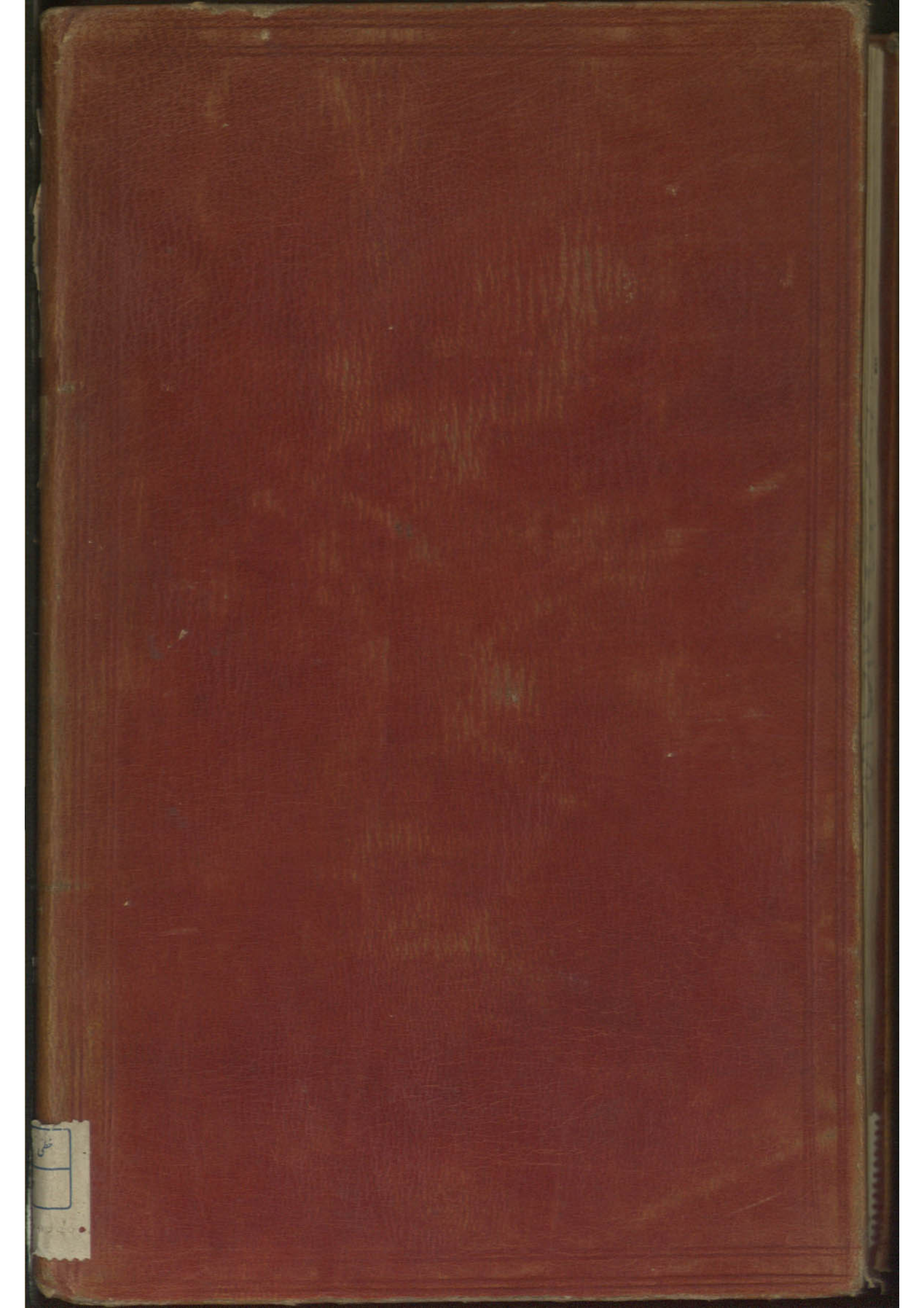
الله تعالى عذاب يتخص لذنبه الذي هو تقصير في ولايتهم لم يكن هذا التعذيب لتشفيه تعالى به
بل هو اخذ لحقهم فاذا شاؤا شفاعته وشفعوا قبل شفاعتهم وشاءها شاؤا لانهم عشيرة فشفعوا
ولحقهم اسقطوا فعصيته مع الشفاعة تبدل كما قال تعالى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
كما ان نجاسة الثوب المانعة من الصلوة تعد غسلها تبدل طهارة وبالجملة اذا تقاربت شيعتهم مع
الله تعالى فهم اولى بالكرم والفضل فكما كانوا ابركون ما يريدون من مقتضى ابائهم لما يريد سبحانه
كان تعالى اولى بذلك فيترك ما يريد على انه اراد لهم خاصة والله غني حميد **الحديث السادس والثلثون**
في الجنة والنار في البحار عن العيون والامالي والتوحيد عن الهروي قال قلت للرضا يا ابن رسول الله
اخبرني عن الجنة والنار اهما اليوم مخلوقتان فقال نعم وان رسول الله صلعم قد دخل الجنة وراى النار
لما عرج به الى الناس قال فقلت له فان قوما يقولون انهما اليوم مقدرتان غير مخلوقتين فقال
ما اولئك منا ولا نحن منهم من انكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبي وكذبنا وليس من ولايتنا
على شيء وخلد في نار جهنم قال الله عز وجل هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون يطوفون بينها
وبين حميم آن وقال النبي صلعم لما عرج بي الى السماء اخذ بيدي جبرئيل فادخلني الجنة فناولني
من رطبها فاكلته فتحول ذلك نطفة في صلبي فلما هبطت الى الارض واقعت خديجة
فحملت بفاطمة ففاطمة حوراء انسية فكلما اشتقت الى رائحة الجنة شممت رائحة ابنتي فاطمة
بيان يطوفون قال في مجمع البيان اي يطوفون مرة بين الجحيم ومرة بين الحميم فالجحيم النار
والحميم الشراب عن قتادة وقيل معناه انهم يعذبون في النار مرة ويجرعون من الحميم يصب
عليهم ليس لهم من العذاب ابدا فرج عن ابن عباس والآني الذي انتهت حرارته وقيل الآن
الحاضر انتهى وعن تفسير علي بن ابراهيم في قوله تعالى وبين حميم آن قال اي من شدة حرها
وكانه اخذه من ان بالتشديد لا من اني قوله حور اي العين والمدح في شدة بياض

العين في شدة سوادها سميت بذلك لان الطرف اي العين يحار بها كذا في الجمع وفي مجمع
البيان في قوله تعالى حور مقصورات في الخيام اي بيض حسان البياض عن ابن عباس و
مجاهد ثم قال والعين الحور انما كانت شديدة بياض البياض شديدة سواد السواد وبذلك
يتم حسن العين




۱۷۰
۱۷۹ برگ
مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۴


شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲


خطی